بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية وآدابها

أطروحة دكتوراه

الأنظمة السيميائية في التراث العربي

في ضوء النقد الحديث

إعداد

مريم محمود علي البصول

إشراف

الأستاذ الدكتور زياد الزعبي

1434هـ

2012/ 2013م

جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية وآدابها

الأنظمة السيميائية في التراث العربي

في ضوء النقد الحديث

رسالة دكتوراه

إعداد

مريم محمود علي البصول

ماجستير أدب ونقد - جامعة اليرموك- الأردن - 1999

قدمت هذه الرسالة -الأطروحة- استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه الفلسفة تخصص:

أدب ونقد في جامعة اليرموك.

أعضاء لجنة المناقشة

زياد صالح الزعبي .... مشرفاً و رئيساً

أستاذ دكتور في النقد الأدبي، جامعة اليرموك

علي توفيق الحمد .... عضواً

أستاذ دكتور في اللغة والنحو، جامعة اليرموك

يونس خيرو شنوان .... عضواً

أستاذ دكتور في الأدب الأندلسي، جامعة اليرموك

مي أحمد يوسف .... عضواً

أستاذ دكتور في النثر القديم، جامعة اليرموك

محمد أحمد القضاة .... عضواً

أستاذ دكتور في الأدب الحديث، الجامعة الأردنية

13/ صفر/ 1434 هـ

2012/12/26م

الإهداء

إلى من لا أناقش حبّهم ...فهم ذاتي ووجودي ...

إلى من ينبض القلب بهم ولهم.

إلى هيثم وبلقيس وعبدالله وسارة ومحمد وبتول.

إليكم يا من تسافرون في ماء عيني و دم قلبي أهدي هذه الرسالة.

الباحثة

الشكر والتقدير

إلى الأستاذ الدكتور زياد الزعبي الذي أكرمني بما وهبني من علمه، ووقته، وحلمه، وصبره . . . علمني أستاذي أن علامة العقل السليم ورقيه هي في قدرته على تداول الفكرة دون أن يتقبلها . وأن للعلم مرارة تتطلب الصبر والتحمل والإجادة، وأن الكتابة عمل سهل فليس عليّ إلا أن أحدق في ورقة بيضاء حتى تنزف جبهتي، فلك مني كل مشاعر العرفان والتقدير.

إلى رفيق دربي هيثم الذي علمني أن معجزة الحياة تكمن في تسليمنا بغير المنتظر إذ يحدث. . . إلى من شغلته الكلمة، فعلمني أن أنظر إليها دائما وكأني أراها للمرة الأولى . . . إليك يا من أعطيتني أكثر مما تستطيع، وأخذت أقل مما تحتاج. ما زلت مصرة أنك أنت. . .

والشكر موصول إلى كل من: الأستاذ بلال العزام، والسيد عبداللطيف أبو عايشة اللذين ساهما في تنضيد هذه الرسالة وإخراجها بصورتها الحالية. فشكرًا لكما؛ على ما أبديتماه من تعاون وأخوة وحرفية عالية.

الباحثة

المحتوى

الملخص

عنوان الرسالة: الأنظمة السيميائية في التراث العربي في ضوء النقد الحديث

اسم المشرف: الأستاذ الدكتور زياد صالح الزعبي

اسم الطالبة: مريم محمود البصول

تناولت هذه الدراسة مصطلح السيميائية تحدوها فكرة مفادها: أنّ هذا المصطلح قد مر برحلة مثاقفة طويلة عَبَرَ خلالها من الثقافة العربية إلى الثقافة الأوروبية، ثم عاد إلينا وافدًا من الغرب، غير مُبالية في ما وقر في رُوْع كثير من الدارسين من كونه من مبتكرات العالمين: سوسير وبيرس، إذ كثيرا ما نُسب الفضلُ إليهما في التنبيه عليه، والإشارة إليه، ذلك أن الطريقة التي قدماه فيها لا سيما سوسير توحي بأنه من بنات أفكاره وأنه استخلصه من الثقافة اليونانية، وسماه (السيميولوجيا) وادعى بأن له الحق في الوجود، وكأنه لم يكن كذلك من قبل.

غير أن هذه الفكرة تحولت – في نظر هذه الدراسة – إلى حقيقة إذ تتبعت أصل المصطلح في الثقافة العربية من خلال معاجم اللغة، واستخداماته في القرآن الكريم والسنة المطهرة وكثير من كتب التراث العربي، فوجدته يدل على ما يدل عليه في الدراسات المعاصرة، وفي تاريخه ما يدل على أنه مر برحلة مثاقفة بدأت بالمصريين القدماء مرورًا باليونان فالسريان فالعرب فالغرب ثم عاد وافداً إلينا وإلى جميع أرجاء الدنيا.

وتناولت هذه الدراسة تطبيقات التراث العربي على السيميائية المتوزعة على الحقول الآتية: سيمياء اللغة، وسيمياء الشخصيات، وسيمياء الأزياء والطبقة الاجتماعية، والسيمياء الطبية، وأتت بالنماذج المناسبة والعديدة لكل حقل من هذه الحقول.

وعقدت موازنة بين استخدامات الثقافة العربية لهذا المصطلح والدراسات المعاصرة وتبينت أن لا فرق بينهما، بل ربما فاقت بعض التفاتات الثقافة العربية في بعض المواطن ما جاءت به الدراسات المعاصرة، وهذا مما عزز الفكرة التي انطلقت منها هذه الدراسة لدى الباحثة.

الكلمات المفتاحية: السيميائية، السيميوطيقا، التراث العربي، النقد القديم، النقد الحديث، مثاقفة.

المقدمة:

إنّ المتصفح لخريطة الدراسات العربية المعاصرة لتلفته كثرة الدراسات التي تناولت مصطلح السيميائية، سواء من جهة أصله ونشأته، أم من جهة أشكاله وأنماطه، أم من جهة التنظير له والتطبيق عليه، ولاسيما تلك الدراسات التي ألّفها الكُتّاب والباحثون المغاربة، وما زالت الأبحاث التي تؤلف فيه، والكتب التي تناقش مسائله تتوالى، بدءًا من سيمياء اللغة، مروراً بسيمياء الشخصيات، وسيمياء الأزياء والألوان، وسيمياء المرض، وانتهاءً بمختلِف أنواع السيمياء في شتى مناحي الحياة.

وما كان لهذا العلم أن يحظى باهتمام الدارسين إلا لاستعصائه على الضبط والحصر بما يثيره من قضايا وإشكاليات، وبما ينطوي عليه من شمول و اتساع، وبما يشكله من استفزاز وتحريض لمعالجيه، غير أنه وإن اتصف بما ذكرت فينبغي ألا يحول ذلك دون مواصلة بحثه، ومحاولة اكتناهه، وبناء التصورات المحددة لطبيعته وجدواه؛ ذلك لأن الاهتمام بهذا المصطلح، وحضوره اللافت في الدراسات الحديثة إنما كان باعثه ما جاء به العالمان: السويسري سوسير، والأمريكي بيرس، ومُنطلَقُهُ تنظيراتهما له، بصفته من ابتكارهما بامتياز، دون أدنى التفات إلى كم الإشارات التراثية العربية اللافت لهذا المصطلح بِمُختَلِفِ المصادر العربية: الدينية والأدبية والنقدية والاجتماعية إلا في ما ندر وقل، بل إن بعضهم رفض أن يُترجَم هذا المصطلح (السيميولوجيا / السيميوطيقا) بالسيميائية، لاختلاف مفهوميهما وتباين دلالتيهما من وجهة نظره. من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة القائمة على استقراء المصطلح وتطبيقاته في التراث العربي مع علمها بحضوره فيه بلفظه نفسه، وبدلالته عينها، حضورا لا يتجاهله إلا عاقٌ لتراث أمته، أو مأخوذٌ بما

يظنه من منجزات العصر الحديث ومبتكراته، في حين توقف بعض الدارسين عند مقتطفات من أقوال بعض علماء السلف أو اقتصروا على مجرد الإشارة إليهم بوصفهم ممن تناولـه وعالجه من مثل : ابن خلدون وابن سينا وابن حيان والغزالي من باب تجميل ما يقومون به أو ربما لإظهار عدم مجافاتهم لتراثهم، دون أن يتحروا هذا المصطلح استقراءً واستقصاءً، غير أن فريقا ثالثا من الدارسين تساءل إن كان سيأتي من يقوم بدراسة هذا المصطلح في التراث العربي مشيرًا إلى حضوره في الثقافة العربية حضورا لا يقل سعة وشمولا عما جاءت به الدراسات الحديثة بلفظ السيميائية ذاته وبدلالته نفسها، وتساءل- نظرا للتقارب الكبير بين لفظ (السيميائية) العربي و دلالته، وبين المصطلح الحديث (السيميولوجيا / السيميوطيقا) ودلالته: هل اطلع العرب قديما على ما جاء عند اليونان من حديث عن السيميائية فأفادوا منهم ثم أفاد الغرب من الثقافة العربية في إعادة بعث المصطلح، حينما اعتمدوا في نهضتهم الحديثة على ما ترجموا من المؤلفات العربية المتأثرة بغير ثقافة من الثقافات السابقة عليها، كاليونانية والرومانية والسريانية والفارسية، بمعنى: هل مر هذا المصطلح برحلة مثاقفة بين الحضارات ثم عاد إلينا وافدا من الغرب بحلة جديدة عسر على بعضهم التعرف عليه؟.

هذا ما حاولت هذه الدراسة أن تجيب عنه من خلال تأصيل هذا المصطلح في الثقافة العربية، بدءًا من معاجم اللغة مروراً بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم بكتب التفسير وبالمصادر اللغوية والأدبية والنقدية والفقهية، وانتهاءً بكل ما وقعت عليه الباحثة من كتب تحدثت عنه من قريب أو من بعيد.

ولم أقع على دراسة مستقلة مستفيضة تناولت مصطلح السيميائة في التراث العربي من حيث مفهومه أو تطبيقاته، أو علاقته بمصطلح السيمولوجيا الحديث، وكل ما وقعت عليه لا يعدو أن يكون أبحاثاً أو فصولاً من كتب أو مقالات موجزة تناولته من بعض الجوانب دون بعض، ولعل أحدا لم يطرح فكرة كون هذا المصطلح (السيمولوجيا) قد يكون هو نفسه مصطلح السيميائية المأخوذ من السيما في الثقافة العربية كما فعل زياد الزعبي في دراسته: (المثاقفة وتحولات المصطلح)، فقد كانت إشارته واضحة وصريحة إلى أن السيمياء عُرفت على نحو مطرد بالعلامة في كتب الحديث واللغة والمعاجم والأدب والطب، بحيث تلتقي الأمثلة في الثقافة العربية مع الأمثلة المعاصرة على نحو – حسب تعبيره – يثير الرغبة في قراءة مقارنة لعلم السيمياء عند العرب بصورته الأوروبية، وهذا حث صريح منه على القيام بمثل هذه الدراسة.

ومن الدراسات الجادة في هذا المجال دراسة نصر حامد أبو زيد الموسومة بـ (العلامة في التراث: دراسة استكشافية) ضمن كتاب (أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة)، حيث انصبت جهوده على تعقب العلامات اللغوية ولم ترد أنظمة العلامات غير اللغوية عنده إلا عرضا، مُقابِلاً بين مفهوم الدلالة في التراث ومفهوم نظام العلامات (السيميوطيقا) المعاصر، دون أن يشير إلى ورود مصطلح (السيمياء) بلفظه في التراث العربي، أو أن يبحث عن الأنظمة السيميائية غير اللغوية فيه، علما بأن مصطلح الدلالة هو أحد أدوات السيميائية ولا يرقى إلى مستوى الترادف معها، ولا يختلف صنيع عادل فاخوري في كتابه (علم الدلالة عند العرب) أو منقور عبدالجليل في كتابه (علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي) عن صنيع أبي زيد إذ ظلت رؤيتهم محصورةً في علم الدلالة اللغوي دون أن تتسع لتشمل جوانب أخرى من السيميائية غير اللغوية، أو أن تربط

بين السيميائية العربية والسيميائية الوافدة، واقتصر محمد عبدالمطلب في بحثــه (مفهــوم العلامة في التراث) على دلالة الكلمة في التراث مشيرا إلى الألفاظ المرادفة لها من مثــل: السمة، والأمارة، والآية، والرمز، والإشارة، مفرقا بينها دون أدنــى ربــط لمثــل هــذه المصطلحات بمفهوم السيميائية الحديثة، ولعل عبد السلام المسدي في كتابه (ما وراء اللغة) يعد من أفضل من تحدث عن وعي الإنسان العربي بالسيميائية، حيث تحدث عن قوة منهج الملاحظة عند العرب وقدرتهم على استقراء الظواهر العينية، وتمكنهم من تحويل العلامة البسيطة، والسمة المعزولة، والأمارة الجزئية إلى قرائن متضافرة توفر المعلومة وتــصنع الدلالة وتقيم أسوار المعرفة، لكنه عدّ اتفاق اللفظتين (السيميولوجيا) و (الــسيميائية) فــي الشكل والمعنى مصادفة لا علاقة لإحداهما بالأخرى، وإنما هو من قبيل ما يسمى بالألفاظ ذات القرابة الوهمية، ولم يتتبع مصطلح السيميائية في كتب التــراث أو يــصنفها حــسب الحقول التي تنتمي إليها كما فعلت هذه الدراسة.

أما بالنسبة للدراسات التي اتخذت السيميائية عنوانا لها فهي أكثر من أن أتمكن مــن استعراض جهود أصحابها من جهة لا سيما دراسات المغاربــة؛ ولأنهــا تعاملــت مــع المصطلح على أنه مصطلح غربي صرف نابع من الثقافة الغربية ومتولدٌ في أحــضانها، ولم تبحث في أصوله العربية أو حتى اليونانية، وقامت بالتطبيق عليه وَفْقَ هذه الرؤية من جهة ثانية، ومن ثم لا تعد مثل هذه الدراسات – فعليا – سابقة في مجال البحث، وإنما هي بلا أدنى شك ممهدة لفهم المصطلح ودلالاته وتطبيقاته الحديثة، ومعينة لمن يريــد ولــوج البحث في هذا الميدان على التسلح بالمعارف و المهارات التي تمكنه من خوض غماره.

تنوعت مصادر هذه الدراسة حتى اشتملت مختلف ميادين الثقافة العربية بدءًا من النصوص الدينية كالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وكتب تفسير القرآن الكريم وكتب الفقه وأصوله، والتصوف، مروراً بمعاجم اللغة، وكتب اللغة والأدب، ودواوين الشعراء في جميع العصور قبل العصر الحديث، وكتب التاريخ والفلسفة والطب، هذا فضلا عن الدراسات المعاصرة في مجال السيمياء والتنظير لها، والتطبيق عليها، ومعاجم مصطلحاتها، ولعل نظرة سريعة إلى هوامش هذه الأطروحة أو إلى قائمة المصادر والمراجع التي عدت إليها وأفدت منها تبيّن مقدار الجهد والبذل الذي استنفدته هذه الدراسة، ولعل مشكلة تحصيل بعض المراجع للاطلاع عليها كانت تفوق مقدار الجهد الذي تتطلبه قراءة ذلك المرجع والإفادة منه، غير أن إيماني بأهمية ما أقوم به من خدمة لتراثنا العظيم وما يستحقه من بذل وتضحية من جهة، ومساندة أستاذي الدكتور زياد الزعبي وتشجيعه لي على المضي قدما من جهة ثانية، كان مما خفف عني الاضطلاع بمثل هذا العبء،وعدم الالتفات إلى مقدار الوقت الذي قضيته وأنا أتتبع هذا المصطلح وأتعقب مواطن وروده وطرائق استخدامه وتصنيف حقوله في هذا التراث الممتد لمئات من السنين.

لقد اشتملت هذه الدراسة على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة تم توزيعها على النحو الآتي:

1- المقدمة: تتضمن أهمية الموضوع، والدوافع التي دفعتني إلى اختياره، والمشكلات التي واجهتني أثناء البحث، والدراسات السابقة فيه، ومصادر الدراسة، وما يضيفه إلى المكتبة العربية من جدة وتأصيل.

2- **الفصل الأول: السيميائية: المصطلح والتحولات.** وقد تناول هذا الفصل أصول هذا المصطلح في معاجم اللغة العربية، وناقش مسألة كونه غير موضح في معاجم المصطلحات العربية، إذ إن معظم من كتبوا فيه وعنه ينسبونه من حيث النشأة والتأصيل إلى العالمين: سوسير وبيرس، لذا عمد هذا الفصل إلى تقصي هذا المصطلح في الثقافة العربية بدءًا من معاجم اللغة من خلال الجذر اللغوي (سوم) واشتقاقاته، كالسمة والوسم، والسيما، والسيمياء، وغيرها، مروراً بالآيات القرآنية التي ورد فيها، وكذلك الأحاديث الشريفة، كما تناول هذا المصطلح في الاصطلاح، عابرا إلى تاريخه، خالصا من ذلك إلى أن هذا المصطلح قد مر برحلة مثاقفة عَبَرَ خلالها من الثقافة المصرية القديمة إلى اليونانية ومنها إلى السريانية مرورا بالثقافة العربية وانتهاءً إلى الثقافة الأوروبية وها هو يعود لا إلى الثقافة العربية فحسب، وإنما ليسري في الثقافة الإنسانية سريان النار في الهشيم.

3- **الفصل الثاني: السيميائية: حقولها وتطبيقاتها في التراث العربي.** وقف هذا الفصل عند الأنظمة السيميائية في التراث العربي جاعلا إياها في أربعة حقول أو أربعة أنظمة، تلك هي:

أ- سيمياء اللغة.

ب- سيمياء الشخصيات.

ج- سيمياء الأزياء والطبقة الاجتماعية.

د- السيمياء الطبية.

فوضح المقصود بكل نظام من هذه الأنظمة، وأتى بالشواهد الداعمة له من مختلف المصادر التراثية، مستفيدا من الدراسات المعاصرة مما يؤيد وجهة نظره.

4- الفصل الثالث: الدراسات السيميائية قراءة مقارنة بين صورها التراثية والدراسات المعاصرة. في هذا الفصل قامت الباحثة بإجراء موازنة بين السيميائية في التراث العربي والسيميائية في الدراسات المعاصرة من خلال المحاور الآتية:

أ- مفهوم السيميائية.

ب- السيميائية واللغة.

ج- السيميائية والأزياء.

د- السيميائية والشخصيات.

هـ- السيميائية وأعراض المرض.

حيث توصلت من خلال هذه الموازنة إلى أن السيمياء كما وردت في القرآن الكريم وكتب التفسير وسائر كتب التراث العربي لا تختلف، في جوهرها، عمّا جاءت به الدراسات المعاصرة.

5- الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة.

وبعد، فلا يسعني إلا أن أُقدم لأستاذي الدكتور زياد الزعبي من الشكر أجزله، ومن الاحترام أخلصه، على جهوده التي لا تُنسى في متابعة هذه الأطروحة مذ كانت فكرة حتى استوت على سوقها، إذ لم يدخر جهدًا، ولم يبالِ بما أنفق من وقته الثمين في متابعتها، فكان الأستاذ الرفيق بطلبته، والأخ الذي يُلجأ إليه عند اشتداد الخطب، فله مني خالص الشكر والعرفان، ولا يفوتني أن أتقدم من أساتذتي الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة: الأستاذ الدكتور علي الحمد، والأستاذ الدكتور يونس شنوان، والأستاذ الدكتور مي يوسف، والأستاذ الدكتور محمد القضاة، على ما تكبدوه من عناء قراءة هذه الأطروحة وتقويمها بوافر الشكر وعميق الاحترام والتقدير، واعدة إياهم مُقدّماً بأنني سأُنزل ملاحظاتهم المنزلة اللائقة بها، وسأُفيد منها ما استطعت، وأخيراً فإن حظيت هذه الأطروحة بالقبول والتوفيق فمن الله، وإن لم تفعل فمن نفسي ومن الشيطان.

الفصل الأول

السيميائية: المصطلح والتحولات

الفصل الأول

السيميائية: المصطلح والتحولات

ما زال مصطلح السيميائية محتفظاً ببريقه وغموضه رغم كثرة الدراسات العربية التي تناولته تنظيراً وتطبيقاً، لكنها على الرغم من كثرتها الظاهرية فإنها لم تستطع أن تجلّي هذا المصطلح أو تمنحه ما يستحق من البحث والتأصيل، وقد يعود هذا إلى أن الحركة السيميائية العربية "ظهرت في ظروف تختلف اختلافاً يكاد يكون جذرياً عن تلك التي رافقت ولادتها في البحوث الأوروبية، وهو اختلاف نلمسه على جميع الأصعدة، ذلك أن ولادتها في البحوث العربية، تمت عبر عملية (قيصرية)" (1) الأمر الذي يدعو دارس هذا المصطلح إلى أن يؤصله تأصيلاً علمياً حقيقياً، دون الاكتفاء بمجرد ترديد آراء سابقيه من الباحثين وأقوالهم فيه.

وشأن أي مصطلح يُراد بحثه وتأصيله، تتم العودة إلى معاجم اللغة وكذا إلى معاجم المصطلحات التي ينتمي إليها المصطلح، ثم يُتتبّع تاريخياً لتعرف مراحل تطوره ونضجه واستقراره على الحال التي آل إليها، هكذا دَأبَ الدارسون، وهكذا ستكون سبيلي في دراسة مصطلح السيميائية.

---

(1) اينو، آن وآخرون، السيميائية: الأصول، القواعد، والتاريخ، ترجمة رشيد بن مالك، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، ص15 (من مقدمة المترجم).

أ. السيميائية في اللغة

أطبقت معاجم اللغة بدءاً من كتاب العين للخليل (100–175هـ) مرورًا بـ (ديوان الأدب) للفارابي (282–350هـ) وبـ (تهذيب اللغة) للأزهري (282–370هـ) وبـ (معجم مقاييس اللغة) لأحمد بن فارس (... – 395هـ) و بـ (الصحاح) للجوهري (... – 400هـ) وانتهاءً بـ (لسان العرب) لابن منظور (630 – 711هـ) وبـ (تاج العروس) للزبيدي (... – 1205هـ) على أن السيمياء تعود إلى الجذر اللغوي (سوم)، إذ وردت في المعاجم جميعها تحت هذا الجذر[1]، وجاء في معناها: "والسُّومَةُ والسِّيمةُ والسِّيماء والسِّيمياءُ: العلامة. وسوّم الفرس: جعل عليه السِّيمة، وقوله عز وجل: حجارة من طين مسَوَّمةً عند ربِّك للمسرفين؛ قال الزجاج: روي عن الحسن أنها معلَّمة ببياض وحمرة، وقال غيره: مسوَّمة بعلامة يُعلم بها أنها ليست من حجارة الدنيا، ويُعلم بسيماها أنها مما عذَّب الله بها، ... الجوهري: السُّومة بالضم، العلامة تجعل على الشاة وفي الحرب أيضاً، .... قال أبو بكر: قولهم عليه سيما حسنة معناه علامة ... وقال ابن الأعرابي: السِّيَمُ العلامات على صوف الغنم ... الليث: سوّم فلان فرسه إذا أعلم عليه بحريرة أو بشيء يُعرف به، قال: والسيما ياؤها في الأصل واو، وهي العلامة يُعرَف بها الخير والشَّر. قال تعالى: تعرفهم بسيماهم، قال وفيه لغة أخرى السِّيماء بالمد"[2].

([1]) انظر: الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ت، ج7، ص319، والفارابي، أبو إبراهيم، ديوان الأدب، ترتيب وتحقيق عادل عبدالجبار الشاطي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2003م مادة (سوم)، والأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مادة (سوم)، والجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، ط2، 1979م، مادة (سوم)، وابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، ط3، 1994م، مادة (سوم)، والزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبدالمنعم خليل إبراهيم، وكريم سيد محمد محمود، دار الكتب العلمية، ط1، 2007م، مادة سوم.

([2]) لسان العرب، مادة (سوم).

يتضح مما سبق ومما تقوله سائر معاجم اللغة تحت هذا الجذر أن السيمياء هي العلامة التي يتم من خلالها تمييز الأشياء من بعضها، دون الاقتصار على ذلك، بل إن المادة اللغوية تجاوزت هذا المعنى إلى التفريق بين نوعين من العلامات: إحداهما علامة مادية، كما في "سوّم فلان فرسه إذا أعلم عليها بحريرة" و "السُّومَة بالضم، العلامة تجعل على الشاة وفي الحرب أيضاً" وثانيتهما- علامة معنوية، كما في قول الليث: "والسيما ... هي العلامة يُعرف بها الخير والشر"، وكما في قوله تعالى: "سيماهم في وجوههم" التي فسرها الخليل بـ (الخشوع). هذا فضلاً عن ربطها بين هذين النوعين من العلامات وبين الغرض منهما، ذلك هو حصول المعرفة. ففي قول الليث كما جاء في اللسان: "سوّم فلان فرسه إذا أعلم عليه بحريرة أو بشيء يُعرف به"، وكذا جاء في الحديث كما أورده اللسان: "قال يوم بدر سوّموا فإن الملائكة قد سوّمت: أي اعملوا لكم علامة يعرف بها بعضكم بعضا"، هذا فيما يتعلق بالمعرفة المتحصلة بالعلامة المادية، أما فيما يتعلق بالمعرفة المتأتية من العلامة المعنوية، فيوضحها قول الليث أيضاً الوارد في اللسان: "والسيما ... هي العلامة يُعرف بها الخير والشر"، واستشهاده عليها بالآية: "سيماهم في وجوههم"، وكذلك يقول أسيد بن عنقاء الفزاري:

غُلامٌ رَمَاهُ اللهُ بالحُسْنِ يافعًا لهُ سِيمِيَاءُ لا تَشُقُّ عَلَى البَصَرِ
كَأنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَت فَوقَ نَحْرِهِ وَفِي جِيدِهِ الشِّعْرَى وَفِي وَجْهِهِ القَمَر

إذن، يتحدد معنى السيمياء في اللغة بالعلامة، والعلامة كما توضحها معاجم اللغة تقسم قسمين: علامة مادية وأخرى معنوية، والغرض من كلا النوعين هو حصول المعرفة.

ب. السيميائية في الاصطلاح

على الرغم من احتفاء معاجم اللغة بالجذر اللغوي (سوم)، والاشتقاقات المتفرعة منه من مثل: السُّومَة، والسِّيمة، والسيماء والسيمياء، والسيما، وغيرها، فإن كتب النقد والبلاغة العربيين أغفلت السيميائية مصطلحاً أدبياً أو بلاغياً، أو نقدياً، فقد تتبعتها في المصادر المهمة، مثل: "العمدة" لابن رشيق القيرواني (ت456هـ) و "المثل السائر" لضياء الدين بن الأثير (ت637هـ) و "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجني (ت684هـ)، وغيرها من المصادر فلم أجدها واردة فيها.

كذلك تتبعت ورودها في بعض المعاجم الحديثة التي جمعت المصطلح النقدي والبلاغي والأدبي والفلسفي في التراث العربي، مثل: معجمي أحمد مطلوب: "معجم النقد العربي القديم" و "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها" وكذلك "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" لمجدي وهبه وكامل المهندس، و "المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية" لجميل صليبا، فلم أجد لها ذكراً بين المصطلحات التي تضمنتها هذه المعاجم، ولعلها ملاحظة جديرة بالاهتمام، وحقيقة بالبحث والدرس، أن تحفل بها معاجم اللغة وتغفلها المصادر التراثية، والمعاجم التي صنعت في إحصاء مصطلحاتها واستقصائها.

ولربما خطر ببال الدارس المتسرِّع أن يخرِّج هذه المسألة تخريجاً متعجلاً يتناسب وتسرعه، كأن يقول: إن التراث العربي لم يعرف السيميائية مصطلحاً أدبياً أو نقدياً أو بلاغياً فلم يتحدث عنها، ويركن إلى مثل هذا التخريج، عاداً هذا المصطلح مصطلحاً غربياً بامتياز من ابتكارات العالمين: السويسري سوسير والأمريكي بيرس، كما ذهب إلى ذلك غيرُ قليل

ممن تحدثوا عن السيميائية[1]، ونظروا لها، حتى دعا بعضهم إلى تعريب المصطلح الأجنبي كما هو، دون ربطه بالمادة اللغوية العربية كما فعل محمد عناني حين قال: "سبق أن أشرت في سياق نشأة البنيوية إلى مصطلح السيميولوجيا ومصطلح السيميوطيقا، وترجمت كلاً منهما بعلم العلامات Signs ودافعت عن تعريب اللفظ الأجنبي وعن ترجمته السابقة، مفضلاً أيّا منهما على "السيمياء" العربية القديمة، والتي توحي لفظاً ومعنى بعلاقة قديمة بالكلمة اليونانية التي اشتقت منها الكلمة الأوروبية الحديثة"[2]، وقد جاء فيما أشار إليه من كلامه السابق –في مجال حديثه عن السيميولوجيا أو السيميوطيقا– قوله: "واللفظة مشتقة من اليونانية Sema بمعنى علامة أو رمز، وهي وثيقة الصلة في اللغات الهندية الأوروبية بمادة ذياء dhya (أو زياء أو ضياء) بمعنى يرى أو الرؤية أو الضياء! وقد اتخذت غنة التصريف (التنوين) في السنسكريتية فأصبحت ذيامن –ذياءن– (ضيامن) dhyaman بمعنى الفكر– ولذلك يجب ألا نتسرّع فنربطها بالسيمياء العربية وإن كان اشتقاقهما واحداً –مع أن المعجم الوسيط يساوي في آخر طبعة بين السيماء والسيمياء والسيما، ولا يورد إلا شاهداً بمعنى الرجم بالغيب .. وعلى أي حال فإن تعريب السيميولوجيا والسيميوطيقا مقبول وشائع، ولا حاجة بنا إلى العودة إلى مادة عربية قديمة لاشتقاق جديد، أو لاستعمال "السيمياء" إلا إذا أقرنا عليها المجمع أو أساتذة العربية"[3].

([1]) انظر عروي، محمد إقبال، السيميائيات وتحليلها الظاهرة الترادف في اللغة التفسير، عالم الفكر، ص190. ورشيد، أمينة، السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد، فصول، مج1، ع3، ص41، وعياشي، منذر، العلاماتية وعلم النص، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2009م، ص33، ومفتاح، محمد، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص7. ومرسلي، دليلة وآخرون، مدخل إلى السيميولوجيا، ترجمة: عبدالحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، ص11، وفضل، صلاح، النظرية البنائية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978، ص345 وغيرها.

([2]) عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي – عربي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996، ص153.

([3]) المرجع السابق، ص86.

أثبتُ كلام محمد عناني – على طوله– لأنه أثار في نفسي غرابة كتلك التي وجدها زياد الزعبي حين اقتبس مقولته الثانية وعلّق عليها بقوله: "ومثل هذا الطرح يثير تساؤلات كبيرة حول الكيفية التي نتعامل بها مع العلم ومصطلحاته في أُطره الثقافية المختلفة. فنحن يجب، ابتداءً، أن نعرف ما لدينا حتى نستطيع أن "نستقبل" ما يأتينا بصورة صحيحة، وهو أمر لا نحاول القيام به على نحو مستقصٍ دقيق، وإلا فكيف نقبل الاستشهاد بالمعجم الوسيط بالطريقة التي جاءت في النص السابق على مسألة كبيرة تتعلق "بعلم السيمياء" ومصطلحاته؟ كان يمكن ببساطة العودة إلى هذا المصطلح في كتب التراث لنكتشف أن هذا المصطلح "السيما والسيماء، والسيمياء" بمفهوم "علم العلامات" يتكرر على نحو نسقي مئات المرات مقروناً بمئات الاستشهادات"[1].

لا شك أن تعليق زياد الزعبي الآنف قد أصاب عين الحقيقة لا سيما في توضيحه لكيفية التعامل مع العلم ومصطلحاته في أُطره الثقافية المختلفة، وفي إشارته إلى تكرار مصطلح (السيما، والسيماء، والسيمياء) بمعنى العلامات أو علم العلامات على نحو نسقي مئات المرات مقروناً بمئات الاستشهادات، وقد قمت باستقصاء كثير من هذه المواطن في مختلف المصادر التراثية واستخراجها، وسيأتي الحديث عنها موثقة في الفصل الثاني من هذه الدراسة تحت العنوان (السيميائية حقولها وتطبيقاتها في التراث العربي) لكن ما زال في نفسي شيء من كلام العناني أود الإشارة إليه على النحو الآتي:

أولاً: جاء في كلام العناني أنه ترجم مصطلحي السيميولوجيا والسيميوطيقا بعلم العلامات مفضّلاً أياً منهما على (السيمياء) العربية القديمة، مما يوحي بأنه أول مَنْ ترجم

([1]) الزعبي، زياد، المثاقفة وتحولات المصطلح، وزارة الثقافة – الأردن، ط1، 2007م، ص35.

المصطلحين بعلم العلامات، وأنه لم يُسبق إلى تفضيل تعريبهما بلفظيهما إلى اللغة العربيـــة، وحقيقة الأمر أنه لم يكن أول من ترجم هذين المصطلحين بعلم العلامات، إذ سبقه إلى ذلـــك عدد من الدارسين[1]، وفي عدم إشارته إليهم مالا يخفى من خلل في المنهج العلمي الرصـــين، وكذا الشأن في تفضيله إياهما على (السيمياء) العربية، فقد سبقه إلى ذلك آخرون[2].

ثانياً- ردّ العناني اشتقاق الكلمة الأوروبية الحديثة إلى الثقافة اليونانية متجاوزاً الطريق التي وصل بها الأوروبيون إلى تلك الثقافة، وهي الثقافة العربية[3]، وفي هذا تجاوز لحقـــائق التاريخ من جهة، وعدم احترام لثقافة أمته وإنكار دورها في الحضارة الإنسانية مـــن جهـــة أخرى.

([1]) من الذين ترجموا "السيميولوجيا" بعلم العلامات، علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ص293، المسدي، عبدالسلام في كتابه: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط2، 1982م، ص182، وأيوب، عبدالرحمن، في ترجمته لمقال "في علم اللغة العام" لفرديناند دي سوسير (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة – مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة ،1986م، ص149، وغيرها. ومن الذين ترجموا السيميوطيقا بعلم العلامات كل من غزول، فريال جبوري في بحثها: علم العلامات (السيميوطيقا) مدخل استهلالي ورشيد، أمينة في بحثها: السميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر، وأبو زيد، نصر حامد في بحثه: العلامات في التراث: دراسة استكشافية، وهذه الأبحاث ضمن الكتاب المشار إليه أعلاه، في الصفحات، 9، 47، 73 على الترتيب

([2]) ومن الذين فضلوا تعريب مصطلحي "السيميولوجيا" و "السيميوطيقا" على ترجمتهما كل من: الغذامي، عبدالله في كتابه: الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، ط1، 1985م، ص42، وفضل، صلاح في كتابه: نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م، ص345، ووافقهما لاحقاً عدد من الدارسين على رأيهما.

(3) يقول زياد الزعبي في هذا الشأن : لقد "مثلت عملية نقل التراث العربي الإسلامي بكل مكوناته إلى اللغة اللاتينية ثم بعد ذلك إلى اللغات الأوروبية واحدةً من حركات المثاقفة الكبرى في التاريخ البشري " المثاقفة و تحولات المصطلح ، ص 25.

ثالثاً- أشار العناني إلى صلة وثيقة بين اللفظة اليونانية sema بمعنى علامة أو رمز ومادة ذياء dhya (أو زياء أو ضياء) بمعنى يرى أو الرؤية أو الضياء في اللغات الهندية الأوروبية، إذ إن الأخيرة اتخذت غنة التصريف (التنوين) في السنسكريتية فأصبحت ذيامن – ذيامن – (ضيامن) dhyaman بمعنى الفكر، ثم علّق بقوله: ولذلك يجب ألا نتسرّع فنربطها بالسيمياء العربية وإن كان اشتقاقهما واحداً –مع أن المعجم الوسيط يساوي في آخر طبعة بين السيماء والسيمياء والسيما، ولا يورد إلا شاهداً واحداً هو "سيماهم في وجوههم".

أقول: إذا تجاهلنا الحديث عن فكرة الشاهد الواحد في كلامه، والمصدر الذي استقاه منه، ووقفنا عند الشاهد نفسه فحسب، وربطنا الكلام الذي أسلفه عن الصلة الوثيقة بين اللفظة اليونانية sema ومادة ضياء في اللغات الهندية الأوروبية، وضيامن في السنسكريتية، ثم تأملنا تفسير الشاهد الوحيد –حسبه- لتبينت لنا صلة وثيقة أخرى بين تلك اللغات وبين العربية فيما يتعلق بالسيمياء، ولما كنا متسرعين في ربط الكلمة اليونانية بالسيمياء العربية، فقد جاء في تفسير قوله تعالى: "سيماهم في وجوههم": "سيماهم علامتهم في وجوههم من أثر السجود، واختلف العلماء في هذه السيماء، فقال قوم: هو نور بياض في وجوههم يوم القيامة، يعرفون بتلك العلامة أنهم سجدوا في الدنيا، وهي رواية العوفي عن ابن عباس، وقال عطاء بن أبي رباح والربيع بن أنس: استنارت وجوههم من كثرة ما صلوا ..." (1).

فلو ربطنا بين sema اليونانية بمعنى علامة، وذياء dhya أو ضياء في اللغات الهندية الأوروبية وضيامن dhyaman والتي فسرت – حسب الشاهد- بنور بياض وجوه المؤمنين

---

(1) النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق علي محمد هاشم وعبدالمجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، مج17، ص171.

أو باستنارتها أي ضيائها التي تدل على عبادتهم في الدنيا، (أي تنتج فكراً)، لوقفنا على صلة وثيقة بين تلك اللغات وبين العربية فيما يخص كلمة السيمياء، ولما عُدّ ربطنا بينها تسرعاً فيما أحسب.

ما كنت لأحاور محمد العناني هذه المحاورة المطولة لو اقتصرت دعوته على استحسان تعريب المصطلحين سيميولوجيا وسيميوطيقا بلفظيهما إلى العربية، شأن صلاح فضل وعبدالله الغذامي، إذ جاء تفضيلهما تعريب مصطلح سيميولوجيا بدافع الحرص على سلامة فهمه في الثقافة العربية، وإن أقرّا بتوفيق ترجمة من ترجمه بالسيمائية، حسب صلاح فضل ومتابعة الغذامي له، إذ قال: "وقد اقترح تسميته في اللغة العربية (السيميائية) أي العلامات، وهي تسمية موفقة في استخدامها للكلمة العربية (سيماء) أي علامة أو ملمح، ولكننا نرى من الأفضل إطلاق الاسم الغربي عليه لأن النقل أولى من الاشتقاق في استحداث الأسماء الجديدة، إذا كان هذا الاشتقاق سيؤدي إلى الخلط"[1].

أخلص من هذا إلى أن السيميائية مصطلحاً أدبياً أو نقدياً أو بلاغياً لم ترد في المصادر التراثية العربية، أو في المعاجم الحديثة التي عُنيت بتلك المصطلحات -كما أشرت قبلاً- غير أن عدم وجود هذا المصطلح في تراثنا النقدي والبلاغي لا يعني بحال عدم معرفة اللسان العربي له أو لدلالاته، بل إن الشواهد القرآنية والحديثية، واستخدامات الشعراء لكلمة السيمياء ومشتقاتها في أشعارهم، وكذلك ورود هذه الكلمة في كثير من كتب تفسير القرآن الكريم، وكتب الأدب والتاريخ تؤكد معرفة العرب لهذا المصطلح وفهمهم له فهما لا يختلف في كثير ولا قليل عن الغاية التي وُجد من أجلها عند مَنْ صاغه ونظّر له من الأوروبيين والأمريكيين

([1]) فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص345، وانظر الغذامي عبدالله، الخطيئة والتكفير، ص42.

المعاصرين. ولعل هذا يكون واحداً من أسباب إغفال المصادر التراثية لتحديد ماهية هذا المصطلح، أعني – أن المعنى اللغوي للسيميائية قام مقام المصطلح وأغنى عن تحديده، فاستخدم في القرآن وتفسيره، وفي الحديث والشعر وكتب الأدب، استخداماً اقترن بمعناه العلامة اقتران تلازم، لا تكاد تذكر لفظة السيمياء معه إلا وذُكرت العلامة أو ورد في العبارة ما يدل عليها، هذا من ناحية، وإن نظرة في معاجم المصطلحات لتدعم هذا الرأي وتؤكده، فلو وقفنا عند مصطلحات من مثل: اللفظ والمعنى، والمطبوع والمصنوع، والمحاكاة، والغموض، والكناية، والتورية، والتهكم، والفحولة، والمجاز، ووازنا بين معانيها اللغوية والاصطلاحية لما وجدنا كبير فرق بينها[1]، أما الناحية الأخرى، فقد شاعت في كتب النقد والبلاغة ظاهرة الدلالة على المعنى الواحد بغير واحد من المصطلحات، وإن اختلفت فيما بينها في بعض الجزئيات، ومن أمثلة ذلك ما جاء في معنى الغموض كالإبهام والتعقيد والإشكال، وفي معنى الإشارة كالتعريض، والتلويح، والإيماء والكناية، وفي معنى الإسهاب كالإطناب والإطالة والإكثار، وغيرها من المعاني الاصطلاحية التي عُبّر عنها بعدد من المصطلحات[2]، وبناء عليه، فإذا كانت السيميائية لم ترد مصطلحاً أدبياً أو نقدياً أو بلاغياً، فقد وجدت مصطلحات عديدة تحمل دلالتها إضافة إلى معناها اللغوي (العلامة) كالدلالة، والإشارة والرمز، حتى إن ترجمة السيميائية الغربية جاءت بهذه المصطلحات جميعها مع اختلاف المترجمين، إذ ترجمت

([1]) انظر: مطلوب، أحمد، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1989م، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 1996م.

([2]) انظر إلى معاني هذه المصطلحات عند: مطلوب أحمد، معجم النقد العربي القديم، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، وانظر وهبه مجدي، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984. وعبدالنور، جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م.

بـ (علم العلامات)[1]، و بـ (علم الدلائل)[2]، و بـ (علم الإشارة)[3]، وبـ (علم الرموز)[4]، إضافة إلى لفظة (السيميائية)، واشتقاقاتها[5]، وقد وردت هذه المصطلحات جميعها في كتب التراث النقدي والبلاغي العربي إضافة إلى اشتمال معاجم المصطلحات عليها.

وحتى لا أجانب المنهج العلمي الرصين في نفي وجود مصطلح السيميائية في كتب التراث، أو اتهم بعدم استقصاء المصطلح استقصاءً كافياً لا بد لي من الإشارة إلى أنّ مصطلح "التسويم" قد ورد عند حازم القرطاجيّ في معرض كلامه عن أساليب الشعراء في الانتقال من موضوع إلى آخر في القصيدة الواحدة، دفعاً لسأم المتلقين، ومراعاة لإيثارهم الانتقال من حال إلى حال، إذ قال: "إن الحُذّاق من الشعراء ... لمّا وجدوا النفوس تسأم التمادي على حال

([1]) انظر، المسدي عبدالسلام، الأسلوبية والأسلوب، ص182، وعلوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص293، وأيوب عبدالرحمن، في علم اللغة العام، ص149. وعصفور، جابر، تعريف بالمصطلحات الأساسية، ملحق بترجمته لكتاب: عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، اديث كيرزويل، آفاق عربية، بغداد، 1985م، ص287، وبركة بسام، معجم اللسانية (فرنسي – عربي) منشورات جروس، ببرس، طرابلس، لبنان، ط1، 1985م، ص186.

([2]) انظر النيفر، نور الدين، فلسفة اللغة واللسانيات، أبو وجدان للنشر والطبع والتوزيع، ط1، 1993م، ص166 نقلاً عن بوخاتم مولاي علي، مصطلحات النقد العربي السيماءوي الإشكالية والأصول والامتداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م، ص181. وانظر البكوش الطيب في ترجمته لمفاتيح الألسنية لجورج مونان، منشورات الجديد، تونس، 1981م، ص154.

([3]) انظر عياشي، منذر، علم الإشارة السيميولوجيا، المترجم عن الفرنسية لمؤلفه بيير جيرو، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1988م، ص9. والسعدني، مصطفى، استاطيقا الإشارة دراسة بلاغية سيميوطيقية، منشأة المعارف، 1994م، ص27، وانظر، عياشي منذر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، المترجم عن الفرنسية لمؤلفيه أوزوالد ديكرو وجان ماري سنتشايفر، المركز العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003م، ص731.

([4]) انظر بركة بسام، معجم اللسانية (فرنسي – عربي)، ص185، وبوخاتم مولاي علي، مصطلحات النقد العربي السيماءوي، ص181.

([5]) انظر مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، ص108، وانظر عبدالرحمن نصرت، في النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1979من ص49، وانظر بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص71، وانظر ابن مالك، رشيد، السيميائية الأصول، القواعد، والتاريخ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، ص63. وانظر المرابط عبدالواحد، السيمياء العامة وسيمياء الأدب، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م، ص17.

واحدة وتؤثر الانتقال من حال إلى حال، ووجدوها تستريح إلى استئناف الأمر بعد الأمر، واستجداد الشيء بعد الشيء، ووجدوها تنفر من الشيء الذي لم يتناه في الكثرة إذا أخذ مأخذاً واحداً ساذجاً، ولم يتحيّل فيما يستجدّ نشاط النفس لقبوله بتنويعه والافتنان في أنحاء الاعتماد به، وتسكن إلى الشيء وإن كان متناهياً في الكثرة إذا أُخذ من شتّى مآخذه التي من شأنها أن يخرج الكلام بها في معاريض مختلفة واحتيل في ما يستجدّ نشاط النفس لقبوله من تنويعه والافتنان في أنحاء الاعتماد به؛ اعتمدوا في القصائد أن يقسموا الكلام فيها إلى فصول ينحى بكل فصل منها منحى من المقاصد وأنحاء شتى من المآخذ استراحة واستجداد نشاط بانتقالها من بعض الفصول إلى بعض وترامي الكلام بها إلى أنحاء مختلفة من المقاصد ... واعتنوا باستئناجات الفصول وجهدوا في أن يهيؤوها بهيئات تحسن بها مواقعها من النفوس وتوقظ نشاطها لتلقّي ما يتبعها ويتّصل بها، وصدّروها بالأقاويل الدالة على الهيئات التي من شأن النفوس أن تتهيأ بها عند الانفعالات والتأثرات لأمور سارّة أو فاجعة أو شاجية أو معجبة بحسب ما يليق بغرض الكلام من ذلك، وقصدوا أن تكون تلك الأقاويل مبادئ كلام من جهة وأنحي بها من أنحاء الوضع أو محكوماً لها بحكم المبادئ وإن وصلها بما قبلها واصل لكونها مستقلة بأنفسها من جهة الوضع الذي يخصّها، فيكون استئناف الكلام على ذلك النحو وصوغه على تلك الهيآت مجدداً لنشاط النفس ومحسناً لموقع الكلام منها"[1] فبين في هذا الكلام ما أراد تسميته بـ (التسويم) ثم أطلق الاسم عليه فقال: "ولما كان اعتماد ذلك في رؤوس الفصول ووجوهها أعلاماً عليها، وإعلاماً بمغزى الشاعر فيها، وكان لفواتح الفصول بذلك بهاء وشهرة وازديان حتى كأنها بذلك ذوات غُرر رأيتُ أن أسمّي ذلك بالتسويم، وهو أن يعلّم على الشيء وتجعل له سيمى يتميز بها. وقد كثر استعمال ذلك في الوجوه والغرر، كما قال ابن الرومي:

([1]) القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981م، ص295.

سَمَا سَمْوَةً نحو السماءِ بغُرّةٍ   مُسَوّمةٍ قِدْما بسِيمَى سُجُودِها

فلذلك كان هذا اللقب لائقا بما وُضع عليه، وأيضاً فإنّا سمّينا تحلية أعقاب الفصول بالأبيات الحكميّة والاستدلالية بالتحجيل ليكون اقتران صنعة رأس الفصل وصنعة عجزه نحوا من اقتران الغُرّة بالتحجيل"[1].

يُستدل من كلام القرطاجني الآنف على أربعة أمور هي:

الأول- أنه اختار التسمية بما يتفق والدلالة التي ينصرف إليها، يُفهم هذا من قوله: (رأيت أن أسمّى ذلك بالتسويم) بعد شرحه للحالة التي يُطلق عليها.

الثاني- تحديده لمعنى (التسويم) إذ قال: (وهو أن يعلّم على الشيء وتجعل له سيمى يتميز بها).

الثالث- اتكاء القرطاجني في صوغ مصطلحه على المعنى اللغوي من جهة وعلى البيئة من جهة أخرى، شأنه في ذلك شأن من سبقه من النقاد، وذلك حين سمّى رؤوس الفصول بالتسويم، والأبيات الحكمية والاستدلالية في أعقابها بالتحجيل، فعد رؤوس الفصول ووجوهها (أعلاماً عليها، وإعلاماً بمغزى الشاعر فيها، ... حتى كأنها بذلك ذوات غرر) "وأصل الغرة: البياض الذي يكون في وجه الفرس". كما عدّ أعقاب الفصول من الأبيات الحكمية والاستدلالية تحجيلاً، والتحجيل – حسب الجوهري- "بياض في قوائم الفرس أو في ثلاث منها، أو في رجليه، قل أو كثر، بعد أن يجاوز الأرساغ ولا يجاوز الركبتين والعرقوبين لأنها مواضع

([1]) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص297. وانظر عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1993م، ص570.

الأحجال"، ومعلومة العلاقة بين التسويم والتحجيل في الفرس من ناحية، وبين رؤوس الفصول وأعقابها في الشعر من ناحية ثانية، إذ إنَّ كليهما علامة فارقة دالة، وهذا هو ما تدل عليه كلمة (سيمياء) لغة، بدليل بيت ابن الرومي الذي استشهد به القرطاجني لاسيما عجزه (مسوّمة فِتْما بسيما سجودها).

الرابع- أن معنى المصطلح -حسب تحديد القرطاجني له- لم يُضف لمعنى السيميائية ومرادفاتها جديداً، فـ (أن يعلّم على الشيء وتجعل له سيمى يتميّز بها) هو عين ما قالته معاجم اللغة في معنى: السيما، والسيماء والسيمياء كما تقدّم بيانه. ولعل في هذا التعريج على مصطلح (التسويم) عند القرطاجني دليلاً آخر على ما أسلفت قوله من أن المعنى اللغوي قام مقام المعنى الاصطلاحي في هذه الكلمة.

هذا في ما يخص مصطلح التسويم بالمعنى الذي ربطه به حازم القرطاجني، ولا مناص من الإقرار بأن كلمة (التسويم) قد تكررت في كتب تفسير القرآن الكريم عشرات المرات للدلالة على العلامة التي يُعرف بها الشيء من غيره[1]، وعليه فلا يكون معنى هذا المصطلح من حيث هو علامة على الشيء، وسيما يتميز بها عما سواه من مبتكرات القرطاجني، وربما

([1]) انظر الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، د.ت، ج7، ص185، والألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005م، مج2، ص261، ومحمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، 1981م، ج7، ص235، والبروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي، روح البيان في تفسير القرآن، ضبطه عبداللطيف حسن عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، ج2، ص94، والمراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج4، ص50 وغيرها.

كان مقصوده من قوله (رأيت أن أسمّي ذلك بالتسويم) عدّه رؤوس الفصول علامة عليها كالغرر في الخيل، كما عدّ تحليه أعقاب الفصول بالأبيات الحكمية والاستدلالية تحجيلاً، وإن كان معنى التحجيل في الخيل معروفاً قبل القرطاجني بمئات السنين، فاقتصر دوره على ربط هذين الاسمين (التسويم والتحجيل) بذينك الموضعين (رؤوس الفصول وأعقابها).

ونظراً لما بات واضحاً من أن السيميائية تعني العلامة التي تقود إلى المعرفة، إذ قد تكون هذه العلامة مادية أو معنوية -كما سلف بيانه- ولما كانت الإشارة والدلالة والرمز تؤدي هذا المعنى، فلا تثريب علي إن ذهبت إلى القول: بأن السيميائية ترادف هذه المصطلحات التي تم تحديدها في كتب التراث وفي المعاجم التي تناولت مصطلحاته، بل قد أذهب إلى أبعد من هذا فأقول: إن السيميائية تشمل هذه المصطلحات جميعها غير أن العكس غير صحيح؛ ذلك لأن هذه المصطلحات (الإشارة والدلالة والرمز) تتضمن قصدية المرسل وتعمُّدَه لأن تُفك شفرتها، ويفهم المرسل إليه مغزاها وغايتها وإن خفي عن غيره[1]، وليست السيميائية كذلك حسب، وإنمّا تتضمن هذا أحياناً، وتخلو منه أحياناً أخرى، فمثال تضمنها له ما ذكره القرطبي في تفسير قوله تعالى: "بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم

([1]) انظر ما جاء في باب الإشارة عند المصري، ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1995م، ص204. وانظر سعادة رنا محمد أحمد، الإشارة في البلاغة العربية في ضوء الدراسات الحديثة، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، قسم اللغة العربية، بإشراف زياد الزعبي، 2001م، ص96-102. وانظر ما جاء في باب الرمز والإيماء عند المصري، ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تحقيق حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1957، ص321. وانظر مفهوم الدلالة عند الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، 1403هـ ص139.

ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين"[1]، إذ قال بعد أن بيّن المقصود بكلمة (مسومين): "قلت: ودلّت الآية: ... على اتخاذ الشارة والعلامة للقبائل والكتائب يجعلها السلطان لهم لتتميز كل قبيلة وكتيبة من غيرها عند الحرب"[2]، فاستنبط القرطبي من هذه الآية دليلاً على جواز اتخاذ العلامة للقبائل والكتائب، لتمييز كل قبيلة وكتيبة عند الحرب من غيرها، ووافقه على رأيه هذا أبو حيان الأندلسي، وأبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي[3]. وأما مثال خلوها منه فما ذكره القرطبي أيضاً في تفسير قوله تعالى: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة، ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يُعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذي آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيما"[4]، إذ أورد في تفسير (سيماهم في وجوههم) الأقوال الآتية: "قال الحسن: هو بياض يكون في الوجه يوم القيامة، وقاله سعيد ابن جبير أيضاً، ورواه العوفي عن ابن عباس، قاله الزهري، ... وقال شهر بن حوشب: يكون موضع السجود من وجوههم كالقمر ليلة البدر، وقال ابن عباس ومجاهد: السيما في الدنيا وهو السمت الحسن، وعن مجاهد أيضاً: هو الخشوع والتواضع ... وقال ابن جريح: هو الوقار والبهاء ... وقال سفيان

([1]) سورة آل عمران، آية 125.

([2]) القرطبي، ابو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1994م، ج3، ص208.

([3]) انظر الأندلسي أبا حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م، ج3، ص54، والحنبلي أبا حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1ن 1998م، ج5، ص523.

([4]) سورة الفتح، آية 29.

الثوري: يصلون بالليل فإذا أصبحوا رئي ذلك في وجوههم، بيانه قوله ﷺ : "من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار"[1].

فأيًا ما كان المقصود بالسيما، سواء أكان بياضاً في الوجه يوم القيامة، أم ظهور موضع السجود من تلك الوجوه كالقمر ليلة البدر، أم السمت الحسن، أم الخشوع والتواضع، أم الوقار والبهاء، فإنه لا يمكن أن يعد سبباً، أي مقصوداً، وإنما هو نتيجة، تماماً "مثل البقع على جسم الإنسان التي تمكن الطبيب من تشخيص بعض الاضطرابات الكبدية، أو صوت أقدام منذرة بقدوم شخص ما، أو الغيوم التي تعلن عن قرب هطول الأمطار الخ"[2]، ومثل هذه الظواهر لا يقصد منها تبليغ دلالة أو توصيل إرسالية ما، وإنما الإنسان وحده هو مَنْ "يمتلك القدرة على تحويل تلك الظواهر إلى خزان لدلالات لها علاقة بنمط عيشه، ولها علاقة بالمناخ الذي يعيش وسطه"[3].

وإذا كان الأمر كذلك فأي شيء دل على غيره، أو أشار إليه، أو رمز له، أو أعلم بـه، يمكن أن يدخل تحت السيميائية سواء أكان ملفوظاً أم لم يكن، وسواء قُصد منها (الدليل، والرمز، والإشارة، والعلامة) أن توصل رسالة إبلاغية أم لم يُقصد، ما دام الناس قادرين على تحويلها من خلال تواضعهم إلى أدلة وإشارات ورموز وعلامات، وهذا ما جرت عليه سنن اللغة العربية، وهذا ما فهمه أسلافنا من لغويين وأدباء وبلاغيين ومفسرين وعلماء من هذه المصطلحات، وإن كانوا ميزوها من بعضها، وغلبوا الدلالة على السيميائية أو علم السيمياء

([1]) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص280.

([2]) بنكراد، سعيد، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، لمؤلفه أمبرتو ايكو، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007م، ص14، من مقدمة المترجم.

([3]) المرجع السابق، ص15.

بالعلامات أو علم العلامات، ولعل قائدهم إلى ذلك أو مرشدهم إليه هو القرآن الكريم، وأحاديث الرسول الأمين ﷺ من بعده.

إن نظرة في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم تجعلنا نقف على عدد الكلمات المشتقة من الجذر اللغوي (سوم) واشتقاقاته، واضعين في حسباننا أن السيميائية مشتقة من الجذر نفسه، إذ يشير المعجم إلى أن عدد الكلمات الواردة في القرآن الكريم من هذا الجذر هو خمس عشرة كلمة مع المكرر منها على النحو الآتي:

يسومهم1، يسومونكم3، تسيمون1، مسومين1، مسوَّمة2، المسوَّمة1، سيماهم1، بسيماهم5[1]، جاءت في الآيات الآتية:

- ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ﴾[2].
- ﴿ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ ﴾[3].
- ﴿ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ ﴾[4].
- ﴿ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ ﴾[5].
- ﴿ لَكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾[6].
- ﴿ يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴾[7].

([1]) انظر عبدالباقي فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، د.ت، ص372، وانظر الأبياري، إبراهيم، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، 1984م، ج7، ص241.

([2]) سورة الأعراف، آية 167.

([3]) سورة البقرة، آية 49.

([4]) سورة الأعراف، آية 141.

([5]) سورة إبراهيم، آية 6.

([6]) سورة النحل، آية 10.

([7]) سورة آل عمران، آية 125.

- ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ ﴾ (1).

- ﴿ مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ ﴾ (2).

- ﴿ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ (٣٣) مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ (٣٤) ﴾ (3).

- ﴿ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ﴾ (4).

- ﴿ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ ﴾ (5).

- ﴿ وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ﴾ (6).

- ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ﴾ (7).

- ﴿ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ﴾ (8).

- ﴿ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ ﴾ (9).

وإذا استعرضنا كتب تفسير الكتاب العزيز لهذه الكلمات وجدناها تدل على اشتراكها جميعها في الدلالة على العلامة الدالة المميزة، ودفعاً للإطالة أو لتكرار ما أسلفته من حديث المفسرين في تفسير (سيماهم) و (مسومين) اللتين تكررتا في الآيات أعلاه عشر مرات مع

---

(1) سورة آل عمران، آية 14.

(2) سورة هود، آية 83.

(3) سورة الذاريات، آية 33- 34.

(4) سورة البقرة، آية 273.

(5) سورة الأعراف، آية 46.

(6) سورة الأعراف، آية 48.

(7) سورة محمد، آية 30.

(8) سورة الفتح، آية 29.

(9) سورة الرحمن، آية 41.

اختلاف بسيط وجاءتا بالمعنى نفسه، وحتى لا أغفل الكلمتين الأخريين وهما (يسومونكم) و (تسيمون) مع ملاحظة أن الأولى تكررت أربع مرات، والثانية وردت مرة واحدة، أود التوقف عندهما باختصار، لأنهما قد تبدوان للنظرة العجلى مختلفتين عن سابقاتهما، فقد جاء في تفسير البحر المحيط لكلمة (يسومونكم) قوله: "السوم: بمعنى التكليف أو الإيلاء، فيكون سوء العذاب على هذا القول مفعولاً ثانياً لسام، أي يكلفونكم أو يولونكم سوء العذاب، أو بمعنى الإرسال أو الإدامة، أو التصريف، أي يرسلونكم أو يديمونكم، أو يصرفونكم في الأعمال الشاقة، أو بمعنى الرفع، أي يرفعونكم إلى سوء العذاب، أو الوسم، أي: يعلمونكم من العلامة، ومعناه: أن الأعمال الشاقة لكثرة مزاولتها تصير عليهم علامة بتأثيرها في جلودهم وملابسهم، كالحدادة والنجارة، وغير ذلك يكون وسماً لهم، والتقدير: يعلمونكم بسوء العذاب. وضُعِّفَ هذا القول من جهة الاشتقاق، لأنه لو كان كذلك لكان يسمونكم، وهذا التضعيف ضعيف لأنه لم يقل إنسه مأخوذ من الوسم، وإنما معناه معنى الوسم، وهو من السيمياء، والسيماء مسومين في أحد تفاسيره بمعنى العلامة، وأصول هذا سين وواو وميم، وهي أصول يسومونكم"[1]، كما جاء في تفسير اللباب لابن عادل لكلمة (تسيمون) قوله: "(فيه تسيمون) هذه صفة أخرى لـ (مَاءً) والعامة على (تُسيمون) بضم التاء من أسام، أي أرسلها لترعى، وقرأ زيد بن علي بفتحها، فيُحتمل أن يكون متعدياً، ويكون فعل وأفْعَل بمعنى، ويُحتمل أن يكون لازماً على حذف مضافٍ، أي تُسيم مواشيكم ... قال الزجاج –رحمه الله–: أخذ ذلك من السومة وهي العلامة، لأنها تؤثر في الأرض برعيها علاماتٍ" وقال غيره: لأنها تعلّم الإرسال والمرعى"[2].

([1]) الأندلسي أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج1، ص312.

([2]) ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، تفسير اللباب لابن عادل، دار الكتب العلمية، ج1، ص318. وانظر البيضاوي ناصر الدين أبا سعيد عبدالله بن عمر، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ج388/3.

هذا فيما يتعلق بما جاء في القرآن الكريم من كلمات السيميائية، ولعلها -كما أسلفت- تكون الهادية والمرشدة لاستخدامها بدلالتها فيما بعد، أما ما جاء من أحاديث الرسول الكريم ﷺ للدلالة على العلامة، فقد اقتصر – حسب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي(1)- على كلمتين هما: (سيما) و (سيماء) تكررت أولاهما ثلاث مرات، وأخراهما مرتين، في الأحاديث الآتية:

- "لكم سيما ليست لأحد من الأمم"(2).
- "سيماهم أن منهم رجلاً أسود"(3).
- "ما سيماهم ... سيماهم التحليق"(4).
- "سيماء أمتي ليست لأحد غيرها"(5).
- "سيماء هذه الأمة يوم القيامة من آثار السجود"(6).

وبناء على ما تقدم فإني أستغرب مواقف أولئك النقاد الذين حاولوا تجنب إطلاق هذا المصطلح (السيميائية) على هذا العلم، علم العلامات، خشية أن يخلط القارئ العربي بين

---

(1) انظر وسنكك، أ. ي ، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مطبعة بريل في مدينة ليدن، 1955م، ج3، ص40.

(2) النيسابوري، أبو الحسين بن مسلم، الجامع الصحيح المسمّى صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج1، ص149.

(3) النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن، سنن النسائي الكبرى، تح: عبدالرحمن سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م، ج5، ص161.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1987م، ج9، ص198.

(5) القزويني، محمد بن يزيد أبو عبدالله، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج2، ص1431.

(6) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، ج1، ص746.

السيميائية بهذا المعنى، وبين علم السيمياء أو علم أسرار الحروف المعروف لدى الصوفية، وقد سبق أن أشرت إلى بعضهم، مثل: صلاح فضل، وعبدالله الغذامي، وقد استشهد برأيهما كل من: عصام خلف كامل[1]، وفيصل الأحمر[2]، دون أن يبديا موافقة أو مخالفة، وإنما جاء استشهادهما برأيي صلاح فضل والغذامي من باب عرض الترجمات العربية للمصطلح الأجنبي، أما ما يدل على خشية الخلط لديهما (فضل، والغذامي) فهو ما قاله فضل واقتبسه الغذامي بحرفيته، بعدما أشار إلى اقتراح بعض النقاد العرب ترجمة السيميولوجية بالسيمياء ووصفها بالموفقة، وهو قوله: "ونخشى أن يفهم القارئ العربي من السيميائية شيئاً يتصل بالفراسة وتوسم الوجوه بالذات أو يربطها بالسيميا وهي العلم الذي اقترن في مراتب المعارف العربية بالسحر والكيميا بمفهومها الأسطوري في العصور الوسطى، على أن قرب النطق بين الكلمتين يجعلنا أقرب إلى قبول المصطلح الأجنبي دون أن ينبو عنه ذوق المستمع العربي"[3].

ووجه استغرابي آت من كون الأمور التي خشي فضل أن يفهم القارئ العربي من السيميائية شيئاً يتصل بها كالفراسة وتوسم الوجوه أو أن يربطها بالسيمياء التي هي العلم الذي اقترن في مراتب المعارف العربية بالسحر والكيميا بمفهومها الأسطوري في العصور الوسطى، إن هي إلا علامات أو داخلة في علم العلامات، الذي ساوى فضل نفسه بينه وبين السيميائية، إذ قال: "تُطلق السيميولوجية على العلم الذي يدرس الأنظمة في كل الإشارات الدالة وكيفية هذه الدلالة، وقد اقتُرح تسميته في اللغة العربية (السيميائية) أي العلامات، وهي تسمية موفقة في استخدامها للكلمة العربية (سيماء) أي علامة أو ملمح"[4].

---

(1) كامل، عصام خلف، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، دار فرحة للنشر والتوزيع، 2003م، ص21.

(2) الأحمر، فيصل، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010م، ص16.

(3) فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1987م، ص445.

(4) المرجع السابق، ص445.

فأما ما يدل على أن الفراسة وتوسم الوجوه جزء من السيميائية، ومنضوٍ تحت عباءتها فقول المسدي الآتي: "والاقتران الواعي بين الأمارات الحسية التي يقف عليها الإنسان والعمليات الذهنية التي تربط العلامة بدلالتها عن طريق القرائن قد كان متعدد المجالات ومتسعاً فيها اتساعاً كبيراً. ويمكننا أن ندرج كل ذلك ... تحت باب الفراسة والتي هي في مفهومها العام استقراء للمعرفة بواسطة ما توفر في معادلتها الرياضية من عناصر معلومة تقود عن طريق سلسلة من التقليبات إلى تعيين العنصر المجهول فيها.

ومن حقول ممارسة الفراسة -باعتبارها نشاطاً ذهنياً تثوي خلفه ضروب من الأنسجة الثقافية والاجتماعية- ما هو مرتبط بطبيعة الحياة البدوية وبيئتها الصحراوية، وقد تشكل ذلك في ما عُرف عند العرب بالقيافة، وهو مصطلح يَنُمّ عن تشكل ذهني متقدم رغم صيغته اللغوية المتواضع عليها، ذلك أن القيافة تبدأ باقتفاء الأثر على بساط المحسوسات، وتنتهي بالربط الاستدلالي البعيد المدى بين آثار الإبل وعالم التوحيد، والذي ينتقل فيه البدوي من الرجيع الذي يُخلِّفه البعير فتدل عليه إلى القرائن المعتمدة في إثبات الوجود لخالق الوجود"[1]، وكذلك قوله: "ومن اليسير أن نعقد الوصل في هذا السياق بين الفراسة وقراءة السمات المساعدة على إلحاق كل فرد بشجرته من الأنساب عن طريق الملامح الخَلْقية"[2].

وأما ما يدل على أن السحر والكيميا بمفهومها الأسطوري في العصور الوسطى، داخلة تحت هذا الباب فقول الشيخ الأكبر – حسب مريديه- ابن عربي، ضمن حديثه عن الأولياء، "ومنهم الساحرون. والسحر بالإطلاق صيغة مذمومة، وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من (علم الحروف) وهو (علم الأولياء) فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة، التي تنفعل عنهما الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال. فهو (أي السحر)

([1]) المسدي، عبدالسلام، ما وراء اللغة، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله للنشر والتوزيع، تونس، د.ت، ص73.

([2]) المرجع السابق، ص73.

وإن كان مذموماً، بالإطلاق، فهو محمود بالتقييد. وهو من باب الكرامات وخرق العوائد. ولكن (الأولياء) لا يُسمّون سحرة، مع أنه يُشاهد مهم خرق العوائد. فسمّي ذلك في حقهم: كرامة: وهو عين السحر عند العلماء – فقد كان (سحرة موسى) ما زال عنهم علم السحر، مع كونهم (آمنوا بِربِّ موسى وهارون) ودخلوا في دين الله، وآثروا الآخرة على الدنيا، ورضوا بعذاب الله على يد فرعون، مع كونهم يعملون السحر، ويُسمّى (السحر) عندنا علم السيمياء لأنه مشتق من السِمَة وهي العلامة. أي السحر هو علم العلامات التي نُصِبَت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات"[1].

هذا وقد تكاثرت الإشارات إلى هذا العلم في كتب المتصوفة وموسوعات المصطلحات، وكتب طبقات الأطباء، وكتب التاريخ إضافة إلى دوائر المعارف، وربما غدت مقدمة ابن خلدون من الكتب المهمة التي عُنيت بالحديث عن هذا العلم وتفصيل القول فيه، إذ خصص فيها فصلاً تحت عنوان (علم أسرار الحروف) جاء فيه: "وهو من تفاريع علم السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله. وتعددت فيه تآليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتّبع آثارهما وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بما هو، فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر، واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلاً وانفعالاً بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمّونه التكسير على نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوع العناصر

([1]) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج13، ص243.

... ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية، فإن حروف أبجد دالة على أعدادها المتعارفة وضعاً وطبعاً، فبينهما من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها أيضاً كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين كل في مرتبته، فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئين"(1).

وعلى الرغم من أن ابن خلدون أشار إلى أن سر التناسب الذي بين هذه الحروف وأمزجة الطبائع أو بين الحروف والأعداد أمر عسير على الفهم، لأنه ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستندهم فيه الذوق والكشف، واستشهد على ذلك بمقولة البوني تلك هي "لا تظن أن سر الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي، وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي"(2)، أقول على الرغم من ذلك فإن ابن خلدون لم يملك إلا الاعتراف بأن ثمة تصرفاً في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها، إذ قال: "وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثير الأكوان عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواتراً"(3).

فإذا كان ما يقوله ابن خلدون حقيقياً بشأن ثبوت تصرف مَنْ يعلم أسرار الحروف الذي هو من تفاريع علم السيمياء في عالم الطبيعة بهذه الحروف وتأثر الأكوان عن ذلك، وتواتره عنهم، فأي شيء يكون هذا العلم إن لم يدخل في علم العلامات؟

---

(1) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط3، ج3، ص1159.

(2) المرجع السابق، ج3، ص1161.

(3) المرجع السابق، ج3، ص1161.

ومن هنا حُق لآن اينو أن تشهد لرشيد بن مالك تلك الشهادة التي يحق لابن مالك أن يفخر بها إذ قالت: "إن السيد رشيد بن مالك، عرف كيف يعيد الكلمة العتيقة (السيميائية) في أغوار اللغة العربية. وهكذا استطاع أن يضع ترجمة شديدة الدقة، وإني ليمكنني أن أشهد على ذلك، اعتماداً على اللقاءات العديدة بيننا، حيث كان في كل مرة يطلب مني توضيح (أو تبرير) هذه النقطة المحددة أو تلك، حتى في أدق التفاصيل"(1).

ج- تاريخ السيميائية

إن المتأمل في الدراسات التي أُنشئت حول السيميائية وتاريخها يجدها –في أغلبها– ترد أُصول المصطلح إلى الثقافة اليونانية، ولو أردتُ حصر إشارات تلك الدراسات إلى هذه البداية لطال بي المقام، لذا سأشير إلى بعضها(2)، وإن كانوا وغيرهم قد حددوا التاريخ الحقيقي لهذا المصطلح بالبداية التي انطلق منها وانتشر انتشاراً واسعاً فيما بعد على يدي العالمين: السويسري فردينان دي سوسير، والأمريكي تشالز بيرس(3)، هذا إضافة إلى أن ثمة وقفات

---

(1) اينو، آن وآخرون، السيميائية: الأصول، والقواعد، والتاريخ، ص66.

(2) انظر حسام الدين، كريم زكي، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 2001م، ص241، ونفادي، السيد، السيميوطيقا وعلاقتها بالفلسفة عند كارناب، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع1، مج31ن يوليو – سبتمبر 2001، ص46، وشولز، روبرت، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م، ص13، وعناني محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي – عربي، ص153، وكامل، عصام خلف، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، ص14، وجيرو، بيير، علم الإشارة السيميولوجيا، ترجمة مازن الوعر، دار طلاس للترجمة والدراسات والنشر، ط1، 1988م، ص9 من تقديم المترجم، ورشيد، أمينة، السيميوطيقا في الوعي المعرفي، ص47. والمسدي، عبدالسلام، المصطلح النقدي، ص97، وإسكندر، غريب، الاتجاه السيمياني في نقد الشعر العربي، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، ص16 وغيرها.

(3) يقول أ آرت فان زويست في هذا الشأن: "يُعد علم العلامات الحديث طفلا الأبوين: الأول هو شالز ساندرس بيرس (1839-1914)، والآخر هو فرديناند دي سوير (1857-1913)" العلاماتية وعلم النص، إعداد وترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، 2009م، ص33. وقد ذهب هذا المذهب، دليلة مرسلي، مدخل إلى السيميولوجيا، ص11، وآن اينو، السيميائية، الأصول، القواعد والتاريخ، ص198، ومازن الوعر، في تقديمه لكتاب (علم الإشارة السيميولوجيا)، ص10. ومحمد شبل الكومي، المذاهب النقدية الحديثة، ص257.

وقفها بعض الدارسين عند هذا المصطلح في رحلته التاريخية من الثقافة اليونانية حتى وصل إلى هذين العالمين.

لكنْ ما يستوقف الدارس حقًا هو أن أغلب هذه الدراسات، سواء الأجنبية منها والعربية لم تتوقف عند الثقافة العربية، التي لا يُنكر دورها في تلقي الثقافة اليونانية إلى جانب ثقافات غيرها من الأمم، وبنائها على ما تلقته، إلا جاهل أو جاحد؛ ذلك لأن الوقائع التاريخية والمنصفين يشهدون على دور الثقافة العربية المنقطع النظير في النهضة الأوروبية، ولعل من خير الشواهد على هذا ما قالته المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه في هذا الصدد: "إنه لمن المستبعد جداً أن تكون نظرية الفارابي ونظرية ابن سينا في الأحجام اللامتناهية الصغر، هي التي أمدت العلماء الغربيين، فيما بعد وعبر القرون، بنظرياتهم في الذرّة التي أكدوها وجعلوها في نظام شامل كامل. ومع ذلك، فإن كانت بقيت شرارات نارية للعقل العربي ضمن حدودها ولم تعبر البحر وتغزو الشاطئ الغربي، فإن النور الذي سطع في سماء الغرب المظلمة، آنذاك كان بلا ريب، حدثاً عظيم الشأن قوياً، فبواسطة العرب تعرّفت أوروبا على أهم آثار القدامى، وبفضل ترجماتهم للمخطوطات اليونانية وتعليقاتهم عليها، وبفضل آثارهم الفكرية الخاصة أدخلت إلى العالم الجرماني روح التفكير العلمي والبحث اللذين ما كانا بحاجة إلا إلى اليقظة والغذاء"[1]، وقولها أيضاً: "إن العرب لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ونظموها ورتبوها ثم أهدوها إلى الغرب فحسب، إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء والطبيعة، والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلثات وعلم الاجتماع وبالإضافة إلى عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية في مختلف فروع العلوم والتي سُرق أغلبها ونسب

([1]) هونكة، زيغرد، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة، ترجمة، كمال دسوقي، وفاروق بيضون، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993م، ص163.

لآخرين، قدّم العرب أثمن هدية وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب لمعرفة أسرار الطبيعة وتسلطه عليها اليوم"(1).

ما كنت لأستشهد بقول المستشرقة الألمانية الآنف، لولا ما استوقفني من إغفال كثير من الدارسين، لا سيما العرب منهم للتعرض للثقافة العربية في أثناء سردهم لتاريخ المصطلح (السيميائية)، بادئين –في الغالب– من الثقافة اليونانية قافزين عن الثقافة العربية إلى العصر الحديث، غافلين عن الطريق التي وصل بها الفكر اليوناني إلى العصر الحديث، الذي لم يكن مجرد ناقل أمين، بل "لقد طوّر العرب، بتجاربهم وأبحاثهم العلمية، ما أخذوه من مادة خام عن الإغريق، وشكلوه تشكيلاً جديداً، فالعرب، في الواقع، هم الذين ابتدعوا طريقة البحث العلمي الحق القائم على التجربة"(2).

ولعل لهم بعض العذر فيما ذهبوا إليه، إذ إن كثيراً من الدارسين أكدوا أن هذا العلم (السيميائية) علم العلامات بصفته علماً محدد الأُطر والأهداف هو من ابتكارات العالمين: بيرس وسوسير، ومن هؤلاء ميشيل آريفيه إذ قال: "أرسى بطريقة مستقلة جداً (ومتزامنة على وجه التقريب) الفيلسوف الأمريكي شارك ساندرس بيرس (1839–1914) واللساني الجنيفي، فرديناند دي سوسير (1857–1913) قواعد ممارستين علميتين مؤسستين، على حد تعبير أمبرتو إيكو: (مفهوم الدليل بوصفه ترابطاً بين الدال والمدلول): تحمل الأولى اسم semiotic (السيميائية) وتحمل الثانية اسم (semiologie) (السيميولوجية)(3)"، ومنهم اسكندر غريب

(1) هونكة، زيغرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ص401.

(2) المرجع السابق، ص401.

(3) آريفيه، ميشيل، السيميائية الأدبية، ترجمة رشيد بن مالك، ضمن كتاب: السيميائية: الأصول، القواعد، والتاريخ، ص198.

الذي قال: "ظهرت السيمياء بوصفها علماً منهجياً جديداً في بداية هذا القرن على يد اثنين من العلماء: أحدهما الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس (Charlessaners Pierce) (1839–1914) الذي هو الأصل في تسمية العلم بالسيميوطيقا (semiotics) والآخر اللساني السويسري فرينانديد سوسير (Ferdinand de Saussure) (1857–1913) الذي هو الأصل في تسمية العلم بالسيميولوجية (Semiology)[1]، وقد نحا منحاهما غير قليل من الدارسين، وإن كان بعضهم حصر الريادة في أحدهما دون الآخر.

وعذرهم الذي أشرت إليه آت من هذا المنطلق، فإذا كان هذا العلم (السيميائية) من ابتكارات هذين العَلَمين، بغض الطرف عن كون أحدهما سبق الآخر بقليل، وعنهما أخذ العالمُ هذا العلم، وإذا كان أحدهما وهو سوسير قد صرّح بأن تسميته لهذا العلم semiologie مشتقة من اليونانية semeion[2]، فلا غرابة أن يحذو حذوه كثيرون ممن تحدثوا في أصل التسمية، وتاريخها، سواء أكانوا عرباً أم أجانب، على اعتبار أنه ثاني مؤسس لهذا العلم، وعليه، فإذا كان يُقر بمرجعيته اليونانية فمن الطبيعي أن يتابعه غيره فيما ذهب إليه.

وعلى الرغم من أن أغلب الدارسين أيدوا فكرة ردّ المصطلح إلى أصول يونانية، فإنهم اختلفوا في تحديد تاريخ أو جهة تُعد أول من تحدّث عن العلامة أو الدليل، إذ ردّ بعضهم ذلك إلى الرواقيين كما فعلت فريال غزول[3] وغريب اسكندر[4]، وعز الدين المناصرة[5]، ورده

---

(1) انظر اسكندر، غريب، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، ص15.

(2) انظر سوسير، فردينان دي، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، وآخرين، الدار العربية للكتاب، 1985م، ص37.

(3) انظر غزول، فريال، علم العلامات (السيميوطيقا) ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص15.

(4) انظر اسكندر غريب، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، ص7.

(5) انظر المناصرة، عز الدين، علم الشعريات: قراءة مونتاجية في أدبية الأدب، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2007م، ص588.

آخرون إلى أفلاطون وأرسطو أو إلى أحدهما، كما فعل كل من: جان ماري شايفر[1]، وشاكر عبدالحميد[2]، ومحمد عناني[3]، وعصام خلف كامل[4]، في حين ترك آخرون المسألة عائمة فردوها إلى الفكر اليوناني، كما حصل عند: روبرت شولز[5]، والسيد نفادي[6]، وأمينة رشيد[7].

وفي الوقت الذي نجد فيه مثل هذه الإشارات إلى تاريخ العلامة بوصفها الكلمة اليونانية التي اشتق منها سوسير السيميولوجيا، حسب نص كلامه، إذ قال: "إذن فإنه من الممكن أن نتصور علماً يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية، وقد يكون قسماً من علم النفس الاجتماعي وبالتالي قسماً من علم النفس العام. ونقترح تسميته بـ semiologie أي علم الدلائل وهي كلمة مشتقة من اليونانية semeion بمعنى دليل"[8] فإننا نجد إشارات أخرى تعود بالتفكير السيميائي أو العلامي إلى جذور مغرقة في القدم، كالتي نجدها عند جان ماري شايفر حين قال: "ليس التفكير حول العلامات ولادة معاصرة، حتى وإن كانت قد اختلطت خلال زمن طويل مع التفكير حول اللسان، بسبب أهمية العلامات الكلامية في التواصل

([1]) انظر سشايفر، جان ماري، (العلاماتية) ترجمة: منذر عياشي، ضمن كتاب: العلاماتية وعلم النص، مركز الإنماء الحضاري، 2009م، حين قال: "وفي الواقع، يجب الصعود على الأقل إلى أفلاطون وأرسطو"، ص14.

([2]) انظر تقديمه لـ: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، دانيال تشاندلر، ص13.

([3]) انظر عناني محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص154.

([4]) انظر كامل، عصام خلف كامل، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، ص14.

([5]) انظر شولز، روبرت، السيمياء والتأويل، ص13.

([6]) انظر نفادي، السيد، السيميوطيقا، وعلاقتها بالفلسفة والعلم عند كارناب، ص46.

([7]) انظر رشيد، أمينة، السيميوطيقا في الوعي المعرفي، ص50.

([8]) سوسير، فرديناند دي، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985، ص37.

الإنساني. وهكذا، فإنه توجد نظرية علاماتية ضمنية في التأملات اللسانية التقليدية، في الصين، كما في الهند، وفي اليونان أو في روما. وسيكون من العبث إذن أن نرغب في البحث عن الأصل التاريخي للعلاماتية عند مؤلف بعينه"[1] أو عند دليلة مرسلي عندما قالت: "تتحدد السيميولوجيا أو السيميوطيقا باعتبارها علم الدلائل. ظل التأمل حول الدلائل لمدة طويلة مندمجاً في التأمل حول اللغة، ظلت السيميولوجيا لفترة طويلة تظهر كنظرية عامة للغة، ومعالجة فلسفية لها. في هذا المعنى يمكن القول بأن دراسة اللغة التي ظهرت منذ القِدَم تحتوي ضمنياً على نظرية سيميوطيقية"[2] وكذا نحا مازن الوعر نحوهما في تقديمه لترجمة كتاب بييرجيرو الذي عنونه بـ (علم الإشارة السيميولوجيا) بقوله: "والواقع أن دراسة النظام الإشاري هي دراسة قديمة قِدَم الكون نفسه، ولكن المنطلقات النظرية لهذه الدراسات اختلفت من زمن إلى زمن، ومن أمة إلى أمة، وذلك لاختلاف الثقافات الإثنية واختلاف المراحل التاريخية. وقد وصل إلينا بعض التأملات والأفكار السيميولوجية من حضارات قديمة جداً كالحضارة الصينية، والهندية، واليونانية، والرومانية، والعربية. إلا أن هذه الأفكار والتأملات السيميولوجية بقيت في إطار التجربة الذاتية ولم تدخل إطار التجربة العلمية الموضوعية"[3].

وبناءً عليه، وإن كنت أرغب في تسجيل تحفظي على العبارة الأخيرة من كلام الوعر، تلك هي قوله: "إلا أن هذه الأفكار والتأملات السيميولوجية بقيت في إطار التجربة الذاتية، ولم تدخل إطار التجربة العلمية الموضوعية" والتي تكررت عند دارسين آخرين غيره مثل عز

([1]) سشايفر، جان ماري، العلاماتية، ترجمة منذر عياشي، ص14.

([2]) مرسلي، دليلة وآخرون، مدخل إلى السيميولوجيا، ص11.

([3]) جيرو، بيير، علم الإشارة السيميولوجيا، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1988م، ص10.

الدين المناصرة، فثمة ما يشبه الإجماع لدى الدارسين على قِدَم التفكير السيميائي، بل ربطه بعضهم بالتفكير اللساني، وعدوا دراسة اللغة التي اختلفت البشرية أيما اختلاف في آليات وجودها وتكونها، حتى "شغل البحث عن أصل اللغة ونشأتها أذهان الكثيرين من العلماء والكتاب"[1] دون أن يصلوا فيها إلى حقيقة علمية مقبولة، متضمنة نظرية سيميائية، إذ "اللغة نظام من الرموز الصوتية المنطوقة المسموعة، أو هي "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم" فهي وسيلة من وسائل التعبير، ونقل الأفكار في إطار البيئة اللغوية وفي مجتمع معين"[2].

إذن، نجد أنفسنا، حتى الآن، بإزاء عدة حقائق:

أولاها- قِدَم التفكير السيميائي، حتى إنه ليُعد من العبث أن نرغب في البحث عن الأصل التاريخي للعلاماتية عند مؤلف بعينه.

وثانيتها- ربط التفكير السيميائي بالتفكير اللساني (باللغة)، علماً بأن وجود اللغة -حسب أحمد أبي زيد- مقرون بوجود الإنسان نفسه، إذ قال: "ولعل أول وأهم حقيقة يمكن تقريرها عن اللغة هي عموميتها وانتشارها في كل المجتمعات الإنسانية المعروفة في مختلف مراحل التاريخ والتطور. وإذا كان الشك ينتاب بعض علماء الاجتماع والانثربولوجيا حول وجود بعض الظواهر الاجتماعية الأخرى كالدين أو الأسرة عند الشعوب (البدائية) البسيطة التي تحتل مكانة دنيا من السلم التطوري، بل ويذكرون بالفعل أسماء بعض القبائل التي لا تعرف

([1]) ابو زيد، احمد، حضارة اللغة، عالم الفكر، مج2، ع1، 1971م، ص17.

([2]) نهر، هادي، نشأة اللغة وتطورها في مباحث اللغويين العرب والأجانب، مجلة آداب المستنصرية، مج1، ع4، 1979م، ص333.

(في اعتقاد هؤلاء العلماء – وهو اعتقاد خاطئ) الدين أو الحياة العائلية، فليس هناك دليل واحد على وجود جماعة إنسانية واحدة –مهما بلغت من التأخر– لا تعرف اللغة في صورتها الكلامية على الأقل"[1].

وثالثها– رد أغلب الدارسين أصول المصطلح إلى الثقافة اليونانية، وإنْ أشاروا إلى تأملات وأفكار سيميولوجية عند حضارات قديمة كالحضارة الصينية والهندية ومن ثم عند الحضارة اليونانية والرومانية والعربية.

إن ردّ المصطلح إلى أصول يونانية حصراً مع الإقرار بوجود تأملات سيميائية وأفكار سيميائية عند مَنْ سبقهم من الأمم، لمِمَّا يثير في النفس تساؤلاً مفاده: لِمَ كل هذا الحرص بل الإصرار على نسبة الفضل –إن كان فضلاً– إلى اليونانيين دون سواهم؟ ألا يمكن أن يدخل هذا في باب التعصب الغربي إلى تراثهم دون سائر الإرث الإنساني؟ ثم ألا تُشتمُّ من هذه النسبة رائحة غمط الآخرين حقوقهم لا سيما ونحن نقرأ عند زيغر هونكه قولها: "لقد كان الإغريق والهنود وسطاء أيضاً في نقل الحضارات، وتلك الوساطة لا تعيب الحضارات في شيء. وكان طاليس وفيثاغورس ورثة للمصريين والبابليين، نقلا ما خلفوه من قواعد في الرياضيات والفلك. فهما وريثان لحضارات الشرق القديم، وهما أيضاً وسيطان في نقل تلك الحضارات، تماماً كما كان العرب ورثة ووسطاء لحضارة الإغريق وحضارة الشرق القديم، وكما كان الغرب وريثاً لحضارة العرب والحضارات القديمة.

من البديهي أن كل عصر يتناول معرفة الأسلاف وعلومهم، ولكن هذه المعرفة وتلك العلوم، إذا وقعت بين أيد مبتكرة خلاقة، فإنها تصنع منها شيئاً جديداً حسب ظروفها"[2].

([1]) أبو زيد، أحمد، حضارة اللغة، ص13.

([2]) هونكه، زيغرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ص399.

يبدو أن ما تعده زيغرد هونكه بديهياً، فيما يتعلق باعتماد كل حضارة ناشئة على أنقاض حضارات قديمة متهاوية، ليس كذلك على الإطلاق عند غيرها، كما يبدو أن بعض الشعوب تعتقد أو هكذا يخيل إليها، أنها أنتجت حضارتها وفكرها وتمدنها دون الاتكاء على أحد أو دون النهل من معين غيرها من حضارات الأمم السابقة على وجودها تاريخياً. حتى وإن حصل شيء من هذا في أذهان معتقديه فإن الحقائق التاريخية لا يمكن تجاهلها.

لا أريد أن أشتط فيما أذهب إليه، ولكنها أفكار جاشت بخاطري فأردت توثيقها، معتمدة على التحليل والتأويل، آملة أن أقف على دليل أقوى يوما، تلك هي: لا بد من وجود علاقة بين السيمياء بالمعنى الذي عرفها به العرب قديماً والذي يدل على العلامات أو علم العلامات، وهو عين المعنى المعاصر للكلمة، وبين الكيمياء بمفهومها المعاصر، أقول هذا لغير واحد من الأسباب، منها:

أولاً– ارتباط مصطلح السيمياء ارتباطاً وثيقاً بالكيمياء منذ القِدَم، حتى إن الكيمياء القديمة كان يُطلق عليها السيمياء –حسب كاتي كوب وهارولد جولد وايت– حيث يذهبان إلى أن السيمياء تشير "إلى ممارسة سكندرية إلا أن الكلمة في الحقيقة لها أصول عربية، فالجزء "أل" al من الكلمة هو أداة تعريف في العربية وقد اشتقت السيمياء alchemy من الـ "كيميا" وهي كلمة عامة تدل على ممارسة الكيمياء.

وليس من المعروف أصول كلمة كيميا. فبعض المؤرخين يظنون أنها جاءت من كلمة مصرية تعني أسود، أي تربة النيل السوداء، أو بعض أنواع السحر الأسود، أو يمكن أن تعني المسحوق الأسود المستخدم لتكحيل العيون ومقاومة القرص اللاذع للذباب، وقد اقترح زوسيموس – سيميائي من الإسكندرية– احتمالاً آخر. فقال إن الكلمة قد أطلقتها الملائكة–

الذين وقعوا في حب نساء الأرض – على الجنس البشري ... ومع أن كلمة السيمياء قد انبثقت عن الكلمة العامة كيمياء – وتعني تقنية الحرفيين- إلا أنها جاءت لتشير إلى فرع من الكيمياء العملية، الذي نما موازياً لتقنية الحرفيين. وقد كان فرعاً في غاية الأهمية، والمشاهدات والتقنية السيميائية كانت تغذي الكيمياء العملية –مثل الطب، علم الفلزات، والفن، لكن عدا ذلك فإن السيمياء كانت مهمة لأنها كانت اختباراً أولياً للفرضيات وموضوع العلم هو التفسير والتنبؤ، وقد تنبأ أرسطو بعد تفسيره للمادة بالتحول، أي تغيّر إحدى المواد إلى مادة أخرى. وهذه كانت الفرضية التي وضعها السيميائيون موضع الاختبار واستمروا في ذلك طوال الألف سنة التالية"[1].

لا شك أني أطلت الاقتباس، لكن عذري في ذلك أني وجدته يؤسس للنقاط الآتية، عقب النقطة أعلاه، فقد جاء فيه غير إشارة فيما أنا بصدد الحديث عنه، من مثل: أن كلمة (الكيمياء القديمة – السيمياء) لها أصول عربية، من خلال (أل) التعريف، وأن بعض المؤرخين يظنونها جاءت من كلمة مصرية تعني أسود، أي تربة النيل السوداء، أو بعض أنواع السحر الأسود، وأن كلمة السيمياء قد انبثقت عن الكلمة العامة كيمياء –وتعني تقنية الحرفيين- إلا أنها جاءت لتشير إلى فرع من الكيمياء العملية، الذي نما موازياً لتقنية الحرفيين، وموضوع العلم هو التفسير والتنبؤ، وسأعود إلى مناقشة هذه النقاط بعد قليل.

ثانياً- ومن الأمور التي جعلتني أقول بالعلاقة بين السيمياء والكيمياء –كما أسلفت توضيحهما- ربط القدماء بينهما، إذ اقترن حديثهم عن إحداهما بالأخرى في كثير من

([1]) كوب، كاتي ووايت، هارولد جولد، تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة، فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع266، 2001م، ص41.

المواضع، من ذلك ما جاء عند أبي عبدالله محمد بن المرتضى اليماني إذ قال: "وأما طالب الكيمياء والسيمياء فإنه يبذل في طلبهما ما دون الروح بل يرتكب بعض الأخطار والمتالف الكبار مع أدنى تجويز للسلامة بل عدم التجويز أيضاً عند ملكة هواه له وغلبة ظنه بأنه يدرك ما أراد ويبلغ ما قصده ويصل إلى ما إليه سعى، ولَكَم من منفق غضارة عمره ونضارة شبابه وإبّان أيامه في ذلك"[1]، ومنه ما جاء عند حاجي خليفة في حديثه عن كتاب "رتبة الحكيم في الكيمياء" للشيخ الفيلسوف أبي محمد مسلمة بن أحمد المجريطي إمام الرياضيين بالأندلس المتوفى سنة 395هـ، إذ قال: "ذكر فيه أن الذي دعاه إلى تأليفه الذي رسمه بمدخل التعليم وسماه (رتبة الحكيم) أنه رأى أهل زمانه ينتحلون الحكمة ويتعاطون الفلسفة وهم في بيداء الحيرة تائهون، فلما غلقت الحكمة دونهم أبوابها، وقطعت بهم أسبابها إذ قنعوا عوضاً من الحق الذي تنتهي إليه الحدود، ووجدنا أسرار الطبيعة التي سمتها الأوائل أسراراً ووضعت جميع علومها. ونتائج هذه العلوم نتيجتان: إحداهما- سمتها الأوائل كيمياء، والثانية- سيمياء. وهما علما الأوائل ومن لم يصل إليهما فليس بحكيم وإن أحكم واحدة منهما فهو نصف حكيم؛ لأن الكيمياء هي معرفة الأرواح الأرضية وإخراج لطائفها للانتفاع بها، والثانية: هي الأرواح العلوية واستنزال قواها للانتفاع بها"[2].

إن ربط القدماء بين السيمياء والكيمياء له ما يسوّغه، فقد ذهب مؤلفا كتاب (تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري) إلى القول بأن تقنيات التحوّل قد اختلفت عند

([1]) ابن الوزير، أبو عبدالله محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص28.

([2]) خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 2008م، ج2، ص162.

السيميائيين السكندريين من (300 (ق.م) حتى 600 ميلادي، كما اختلفت آراؤهم بشأن الهدف منها، فقد كان الهدف منها برأيهما هو إنتاج الذهب، أو تحول الكهل إلى شاب أو الجسد إلى روح، وتبعاً لذلك اختلفت تقنياتهم فـ "اتخذ بعض السيميائيين طريقاً عملياً وذلك بالذوبان والصهر والاتحاد والتقطير، لكن البعض الآخر استخدم التعاويذ السحرية فقط، أما معظمهم فقد استخدم الاثنين"[1]، ويذهبان في موضع أخر وتحت عنوان (ذبول مدرسة الإسكندرية) إلى القول بأنه: "بحلول نهاية القرن الرابع الميلادي كانت السيمياء في الإسكندرية قد انحرفت عن النهج المادي إلى النهج الباطني (الصوفي). وقد يكون ذلك راجعاً لتأثير الفلسفات الشرقية في الإسكندرية، لكن يمكن أن يكون أيضاً راجعاً لسبب آخر، أبسط: فالطرق المادية لم تثمر، لم تنتج الذهب، وفي غيبة منهج تجريبي نسقي للعمل على هدية اتجه السيميائيون إلى الشيء الوحيد المتاح لهم: السحر، وفي سياق العملية تحول المستهدف من الذهب إلى روح الذهب أصبح الهدف الجديد هو التحول الروحي للسيميائيين وأصبحت المواد ببطء وبالتدريج أقل أهمية، حتى لم يتبق من المكونات سوى الطقوس السحرّية والتعاويذ. والآن يمكن للسيميائي أن يمارس مهنته من دون أن يتنفس الأبخرة أو يشعل النار. ولا يعني ذلك القول إن التقنيات المادية لم تشهد إعادة الحياة إليها، لكن لسوء الحظ فإن الإسكندرية في ذلك الوقت نفسه، عموماً، كانت تعاني من انحطاط وذبول فكري"[2].

لا ريب أن كلام كاتي كوب وهارولد جولد وايت لا يفسّر لنا ربط قدمائنا بين الكيمياء والسيمياء فقط، وإنّما يفسر مواقفهم منهما، كما يفسر ربطهم بين الكيمياء والسيمياء والسحر والطلسمات كذلك، فقد تكرر تحريمهما (الكيمياء والسيمياء) عند كثير من الأئمة والفقهاء، كما

([1]) كوب، كاتي، دوايت، هارولد جولد، تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء على العصر الذري، ص42.
([2]) المرجع السابق، ص51.

تكرر ربطهما بالسحر والطلسمات عند كثير من الدارسين القدامى، هذا فضلاً عمن ذهب إلى إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها كابن خلدون[1].

أعود لمناقشة المسائل التي ذكرتها قبل النقطة الثانية أعلاه وهي:

1- أن كلمة (الكيمياء القديمة – السيمياء) لها أصول عربية، وقد اتكأت كاتي كوب وزميلها في تقرير هذه الحقيقة على (أل) التعريف المصدرة بها الكلمة، أما ما جاء عند قدمائنا في هذا الصدد فما أورده ابن منظور في اللسان قوله: "والكيمياء معروفة مثال السيمياء: اسم صنعة؛ قال الجوهري: هو عربي، وقال ابن سيدة: أحسبها أعجمية ولا أدري أهي فِعْلياء أم فيعلاء"[2]، إذ يلحظ على كلامه فضلاً عن تقرير الجوهري أنها عربية، وظن ابن سيدة أنها أعجمية، ربطه بين السيمياء والكيمياء، وأما ما جاء عند الخوارزمي صاحب (مفاتيح العلوم) قوله: "اسم هذه الصناعة الكيمياء، وهو عربي، واشتقاقه من كَمِيَ يَكْمِي، إذا ستر وأخفى، ويقال كَمِيَ الشهادة يكميها، إذا كتمها"[3]، وربما ارتبطت هذه الصنعة بالستر والخفاء لأن المشتغلين بها رمزوها أبعد من الأحاجي والألغاز حسب المولى أحمد بن مصطفى إذ قال: "واعلم أن الحكماء وإن أشاروا إلى كيفية صنعة الإكسير والحجر لكنهم رمزوها أبعد من الأحاجي والألغاز لما في صيانة ذلك من المصلحة العامة، ومن قصد الوصول إلى ذلك بكتبهم

([1]) انظر ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تح: عبدالسلام الشدادي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ج3، ص194.

([2]) ابن منظور، لسان العرب، مادة (كمي).

([3]) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2، 1989م، ص277.

وتعبيراتهم وإشاراتهم فقد صار منخرطاً في الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم فـي الحيـاة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا"[1].

وعلى الرغم مما ورد أعلاه، فإنه لا ينبغي تجاهل الرأي الآخر القائل بـأن الكيميـاء ليست من كلام العرب حسبما ذهب إليه ابن دريد في الجمهرة إذ قال: "الكيمياء ليس من كلام العرب"[2]، وقال في موضع آخر: "والكيمياء معروف، وهو معرّب"[3] وإلى ذلك ذهب محمـد الزبيدي حين قال: "والإكسير: الكيمياء، نقله الصاغاني، وصرح غير واحد أن الكيمياء ليست بعربية محضة"[4] وقال في موضع آخر: "وفي معرّب الجواليقي: الكيميـاء معـروف وهـو معرّب. وقال الشِّهاب أثناء القصص من العناية: لفظ يوناني بمعنى الجملة، غلب على تحصيل النقدين بطريق مخصوص"[5].

وعلى أية حال، فأغلب الظن أن مَنْ قال بعربية هذه الكلمة ذهب إلـى أنهـا مـصرية قديمة، وأن مَنْ قال بعجميتها ذهب إلى أنها جاءت من اليونان. وإن ذهب ابن دريد إلى أنهـا (الكيمياء) لفظ "فارسي معرّب"[6].

2- أن بعض المؤرخين يظنونها جاءت من كلمة مصرية تعني أسود، أي تربة النيـل السوداء، أو بعض أنواع السحر الأسود، وأن كلمة السيمياء قد انبثقت عـن الكلمـة العامـة

([1]) طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، ج1، ص321.

([2]) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987م، ج2، ص1084.

([3]) المرجع السابق، ج3، ص1229.

([4]) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج14، ص42.

([5]) المرجع السابق، ج33، ص387.

([6]) ابن دريد، جمهرة اللغة، ج2، ص1084.

كيمياء، وتعني تقنية الحرفيين، فالربط بين السيمياء والسحر الأسود لا مِرْية فيه ولعل هذه العلاقة بين السيمياء والسحر الأسود هي ما دعا ابن خلدون إلى عدّ السيمياء من قبيل السحر[1]، ذلك أن السحر صُنّف في نوعين رئيسين هما: السحر الأبيض -حسب دائرة المعارف الإسلامية[2]- أو الطريقة المحمودة في السحر -حسب الفهرست[3]- ويُرد إلى سيدنا سليمان عليه السلام إذ سخر الجن واستعبدهم للخير، والسحر الأسود أو الطريقة المذمومة -حسب الفهرست[4]- وهي طريقة السحرة إذ يستعبدون الشياطين بالقرابين والمعاصي وارتكاب المحظورات، ومن هنا أيضاً جاء تحريم السيمياء.

3- أن موضوع هذا العلم هو التنبؤ والتفسير -حسب كاتي كوب وهارولد وايت- وهذا يعني اعتماد هذا العلم على علامات يُعتمد عليها وتتخذ أساساً للتنبؤ بغيرها اعتماداً عليها، أو تفسير علامات أخرى بناء عليها.

وبعد، فقد أكدّ رينهارت دوزي في معجمه (تكملة المعاجم العربية) هذا الربط بين الكيمياء والسيمياء، حيث يقول: "ويقول بربرجر (ص:35): إن كلمة سيمياء تعني الكيمياء القديمة المطبقة على المعادن، وإليك ما يقوله: "السيمياء والكيمياء هاتان الكلمتان تعنيان نوعي الكيمياء، غير أن الأولى منهما تعني الكيمياء المطبقة على المعادن، بينما تعني الثانية نفس العلم المطبق على النباتات وهما تقريباً مثل الكيمياء القديمة. وكلما تكلم العرب عن الكيمياء

([1]) انظر ابن خلدون، المقدمة، ج3، ص1148.

([2]) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة (سحر).

([3]) ابن النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، تح: رضا تجدد، د.ت، د.م، ج1، ص370.

([4]) المرجع السابق، ج1، ص371.

عامة والنتائج العجيبة لها فهم يذكرون هاتين الكلمتين: سيمياء وكيمياء لفهم العمليات التي يقومون بها بواسطة النار على مختلف موارد الطبيعة"[1].

وإذا كان الأمر على ما وصف رينهارت دوزي من أن كلمة سيمياء تعني الكيمياء القديمة المطبقة على المعادن نقلاً عن بربرجر فإنه يقع فريسة مغالطة تاريخية حين يرد أصل هذه الكلمة إلى اليونان إذ يقول: "سيمياء: هذه الكلمة لم تؤخذ من الفارسية لأنها ليس لها أصل في هذه اللغة، والكلمة الفارسية التي تكتب نفس الكتابة ليست إلا نقلاً للكلمة العربية. وهي كلمة سريانية غير أن السريان أخذوها بدورهم من اليونان، فهذه الكلمة عندهم (شمها) تدل على عدة معانٍ كما أخبرني السيد نولدكه وهي موجودة عند سخاد (المعرف للجواليقي، ص128) وعند لاند (قصص 173:2) وعند جوبون (طبعة لاجارد ص50) وهي الكلمة اليونانية سيميون التي معناها علامة"[2] في الوقت الذي ترد كاتي كوب وهارولد جولد وايت هذه الكلمة إلى أصول مصرية من جهة، ويذهب جورج جيمس إلى أن الفلسفة اليونانية إن هي إلا فلسفة مصرية مسروقة من جهة أخرى حيث يقول: إن "أصحاب الفلسفة اليونانية الحقيقيين ليسوا هم اليونانيين القدماء بل شعب شمال أفريقيا الذي اصطلحنا على أن نسميهم المصريين. وإن الثناء والتكريم اللذين حظي بهما اليونانيون زيفا على مدى قرون إنما أحق بهما شعب شمال أفريقيا والقارة الإفريقية بالتالي. ومن ثم فإن هذه السرقة للتراث الإفريقي على أيدي اليونانيين القدماء قادت إلى رأي عالمي خاطئ يقضي بأن القارة لم تسهم بشيء في تاريخ الحضارة، وأن شعوبها بالتالي شعوب متخلفة بطبيعتها ... ظل العالم قروناً طويلة مخدوعاً

([1]) دوزي، رينهارت، تكملة المعاجم العربية، تر: محمد سليم النعيمي، دار الرشيد للنشر، 1980م، ج6، ص200.

([2]) المرجع السابق، ج6، ص199.

بشأن المنشأ الأول للفنون والعلوم، وظل سقراط وأفلاطون وأرسطو قروناً طويلة موضع تأليه زيفا وبهتاناً باعتبارهم رموزاً لعظمة الفكر، وظلت القارة الإفريقية قروناً تحمل اسم القارة المظلمة؛ لأن أوروبا استأثرت بشرف نقل الفنون والعلوم إلى العالم"[1] ويقول أيضاً: "أما عن القول إن مصر كانت أعظم مركز تعليمي في العالم القديم أمّه اليونانيون، شأن غيرهم، لتلقي العلم، فهذه حقيقة يمكن الرجوع فيها ثانية إلى أفلاطون في محاورته طيماويس حيث يخبرنا أن اليونانيين الطامحين إلى الحكمة اعتادوا زيارة مصر للالتحاق والتتلمذ هناك، وأن كهنة سايس اعتادوا الحديث عنهم بوصفهم أطفالاً في نظم الأسرار"[2]. ويورد المؤلف عشرات الأدلة الدالة على حقيقة مذهبه وصدقه.

وبناء عليه يكون مصطلح السيمياء المرادف للكيمياء القديمة، ومن معانيه العلامة قد انتقل إلى الثقافة اليونانية عن طريق الحضارة المصرية، أما عن آلية انتقاله إلى الثقافة العربية فتذهب المستشرقة الروسية نينا بيغوليفسكايا إلى أنها تمت عن طريق السريان، حين قالت: "حملت اللغة السريانية وآدابها تصورات وآراء أيديولوجية جديدة، وأفكاراً فلسفية، ومفاهيم فلكية وجغرافية ومعلومات علمية مجربة في حقلي السيمياء (الكيمياء) والطب. وقد استندت هذه المعارف على العلوم الإغريقية البيزنطية، التي تطورت وازدهرت ثم أضيفت إليها معطيات جديدة توصل إليها السريان، وتابعها بجدارة إخوانهم العرب في مرحلة لاحقة"[3] وحتى لا ينصرف الذهن إلى أن التأثر العربي بالسريان إنما كان إبّان حركة الترجمة الواسعة

([1]) جيمس، جورج، التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، 1996م، ص22.

([2]) المرجع السابق، ص54.

([3]) بيغوليفسكايا، نينا، ثقافة السريان في القرون الوسطى، تر: خلف الجراد، دار الحصاد، 1990م، ص74.

في العصر العباسي فحسب، فإن بيغوليفسكايا تشير في مواطن أخرى من كتابها إلى سعة انتشار اللغة السريانية لاسيما في القرنين الثاني والثالث للميلاد وما تلاهما، حتى وصفتها آنذاك باللغة العالمية، فقالت: "ويمكن التأكيد دون أية مبالغة، أن السريانية ارتدت في منطقتي الشرق الأدنى، والشرق الأوسط طابع اللغة العالمية، لغة الدبلوماسية والتجارة، وأصبحت المحطات التجارية السريانية مواطن ومنابع للكتابة والمراسلات السريانية، إضافة إلى أهميتها العلمية والدعاوية بالنسبة للسريان، الذين عرّفوا الشعوب الأخرى على نتائج أعمالهم، وعلى منجزاتهم العلمية والثقافية وعلى السمات الخصوصية لثقافتهم الوطنية، هذه الثقافة التي اشتهرت بأنها تمثل قيم العهد الجديد وقوانينه من جهة، والآراء الفلسفية لأرسطو والأفلاطونيين الجدد من جهة أخرى"[1]، بل إنها تنص في كتابها (العرب على حدود بيزنطة وإيران) على عمق العلاقات التي تربط العرب بالسريان، وذلك بقولها: "حفظ لنا السريان معلومات عن العرب في وقت لم يكن فيه للعرب كتابة خاصة بهم، ولأن الشعبين عاشا متجاورين لقرون عديدة بل وربطت بينهما جذور مشتركة ولغات ترجع إلى أصل واحد فقد وُجد بينهما قدر كبير من التفاهم عززته المصالح المشتركة في مجالي الاقتصاد والسياسة لأن الشعبين كان يعملان بالتجارة، خاصة تجارة المرور (الترانزيت) فيقومان بحراسة القوافل في الطرق الصحراوية خاصة العرب منهم.

وأما من الناحية السياسية فقد ارتبط كل منهما برابطة التبعية إما مع الدولة البيزنطية أو الدولة الفارسية اللتين اضطرتاهما آخر الأمر إلى الخضوع لهما تماماً، كذلك وحّدت بينهما العقيدة، ففي الأقطار الواقعة إلى الغرب من أرض الجزيرة اعتنق جانب من العرب شأنهم في

([1]) بيغوليفسكايا، نينا، ثقافة السريان في القرون الوسطى، ص44.

هذا شأن أساتذتهم السريان، التعاليم المونوفيزية (اليعقوبية) [القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح]. ولقد اعتنق جميع (المشارقة) هذا المذهب وتمسكوا به تمسكاً وثيقاً على الرغم من تبعيتهم لحكومة القسطنطينية. أما في المناطق التي كانت تدور في فلك إيران، أي في أرض الجزيرة، فقد انتشرت المسيحية النسطورية التي اعتنقها أيضاً جانب من العرب"(1).

يبدو أن عمق العلاقات السريانية العربية قد أتاح لهم فرصة الاطلاع على منجزات الحضارة السريانية المتأثرة بالثقافة اليونانية، لاسيما فيما يتعلق بمصطلح السيمياء والذي اقترن في الكتابات العربية لاحقاً بمصطلح الكيمياء، واستخدما مترادفين، بل إن بعض الدارسين أشاروا إلى أن السيمياء alchemy مشتقة من الـ "كيميا وهي كلمة عامة تدل على ممارسة الكيمياء" مثل كاتي كوب وهارولد جولد وايت. كما سبقت الإشارة إليهما. وقد يُرد هذا إلى أحد أمرين:

أحدهما- وهو اختلاف في نطق الحرف (ch) إذ بدلاً من أن يُنطق (كـ) يُنطق (س)، وعليه يكون أصل السيمياء هو الكيمياء، وهذا الاختلاف في النطق من لغة إلى أخرى تحول إلى اختلاف في الكتابة.

وثانيهما- اشتراك اللفظتين (السيمياء) و (الكيمياء) في الدلالة على التحول والانتقال من حالة إلى أخرى. فلو وقفنا مثلاً عند دلالة "سيماهم في وجوههم" التي سلف التوقف عندها في كتب التفسير لوجدناها تدل على العلامة المميزة لمن اتصف بها سواء أكانت مادية أم معنوية، فوجود هذه العلامة يُميّز من اتصف بها عمن لم يتصف، وبهذا يكون وجودها محوّلا لمن

---

(1) بيغوليفسكيا، نينا، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلادي، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1964م، ص28.

وُجدت عنده من حالة إلى أخرى الأمر الذي ميّزه عن غيره. وكذا الشأن في (الكيمياء) بمفهوميها القديم والمعاصر إذ كان الهدف منها قديماً تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة، بعوامل مادية رافقتها أحياناً عوامل روحية، وأصبح من أهدافها حديثاً تحويل بعض المواد الطبيعية الخام إلى مواد تلبي احتياجات الإنسان، كتحويل الفحم والنفط إلى مواد جديدة كالأصباغ والعقاقير والبلاستيك والمطاط الصناعي، ولعل هذه الدلالة المشتركة بين اللفظتين هي ما جعلتهما متلازمتين.

أما عن انتقال المصطلح من الحضارة العربية إلى الحضارة الأوروبية فأمر لا مُشاحة فيه ولا خلاف حتى عند الغربيين أنفسهم قبل أن يكون عند غيرهم، فهذه زيغريد هونكه تقول: "إن العرب لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ونظموها ورتبوها ثم أهدوها إلى الغرب فحسب، إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلثات وعلم الاجتماع. وبالإضافة إلى عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية في مختلف فروع العلوم والتي سُرق أغلبها ونُسبت لآخرين قدّم العرب أثمن هدية وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهّدت أمام الغرب طريقه لمعرفة أسرار الطبيعة وتسلطه عليها اليوم"(1).

وهذا ويل ديورانت Will Durant يقول (في كتابه عصر الإيمان) (The Age of Faith): "إن المسلمين قد ساهموا مساهمة فعالة في كل المجالات، وكان ابن سينا من أكبر العلماء في الطب، والرازي أعظم الأطباء، والبيروني أعظم الجغرافيين، وابن الهيثم أكبر علماء البصريات، وجابر بن حيّان أشهر الكيميائيين" وكان العرب رواداً في التربية

---

(1) هونكه، زيغرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ص401.

والتعليم"[1]. وقال ديوارنت في هذا الشأن أيضاً: "عندما تقدم روجر بيكـــون Reger Bacon بنظريته في أوروبا بعد 500عام من ابن جبير، قال إنه مدين بعلمه إلى المغاربة في إســبانيا الذين أخذوا علمهم من المسلمين في الشرق، وعندما ظهر النوابغ والعلماء في عصر النهضة الأوروبية، فإن نبوغهم وتقدمهم كانا راجعين إلى أنهم وقفوا على أكتاف العمالقة مــن العــالم الإسلامي"[2].

وأقوال الدارسين الغربيين التي تقول بهذا المعنى أكثر من أن يتسع المجال لحــصرها، هذا فضلاً عما ذكره الدارسون العرب، ومن هنا فإن النهضة الأوروبية تدين بالفضل للعلــوم العربية الإسلامية، وبناء عليه فليس من المستبعد أن يكون مصطلح السيمياء (الكيميــاء) قــد انتقل إلى الحضارة الغربية من ضمن ما انتقل إليها من العلوم والمعارف العربية الإســلامية كما انتقل إلى الحضارة العربية من الحضارة اليونانية عن طريق السريان ثــم مــن خــلال الترجمة عن اليونانية مباشرة، بل إن سوسير رائد هذا العلم في العــصر الحــديث والمبــشر بميلاده يقول صراحة إنّه أخذ هذه التسمية من اليونانية، ولم يقم المسدي أهميةً للتشابه الصوتي والمعنوي في مصطلح السيميائية عربياً و أعجمياً حين قال ضــمن حديثــه عــن مــصطلح السيميولوجيا "ويصادف أنه في اللغة العربية تلتقي السين والميم في تقليبات مختلفة تعضدهما فيها أصوات اللين، والهمزة أحياناً، ويدور الأمر على حقل الدلالة نفسها التــي فــي النــواة اليونانية دون أن يكون في كل ذلك أي اقتران تاريخي، فليس ما حصل في هذه اللغة بمستعار من تلك، ولا الذي في تلك بمأخوذ عن هذه، وتحصل مثل هذه الظاهرة بين الألسنة البــشرية

(1) حسني، إيناس، التلامس الحضاري الإسلامي – الأوروبي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، 2009م، ع366، ص44.

(2) المرجع السابق، ص44.

وتكون من محض الصدفة: أن يتفق لفظان من لسانين متباعدين اتفاقاً في الشكل والمعنى دون صلة تاريخية، ويسمّي اللسانيون هذه الظاهرة بالكلمات الأشباه أو إذا رمنا ترجمة العبارة الفرنسية قلنا: الألفاظ ذات القرابة الوهمية"[1].

لكن لا يمكن تجاهل الآراء الأخرى التي تقول بما يخالفه، إذ يقول زياد الزعبي في هذا الصدد: "ليس ثمة ثقافة أو لغة لم تقع تحت تأثيرات لغة أو ثقافة أخرى، وهذه حال لا ترتبط بسيطرة ثقافة أو لغة على أخرى، ولكنها حالة طبيعية تتأسس على أن لا ثقافة تتكون من ذاتها بذاتها، وعلى أن لا لغة تملك استقلالية عن بقية اللغات، ولذا فإن عمليات التأثير الثقافي واللغوي المتبادلة بين الثقافات واللغات مثّلت وتمثّل ظاهرة إنسانية كبرى تجلت وتتجلى في حلقات الثقافات الإنسانية المتعاقبة أو المتزامنة، تلك التي التقت وتحاورت وتفاعلت، وتلك التي تصادمت وتصارعت، ولكنها أيضاً تفاعلت. ولقد شكلت هذه العمليات (قصة الوجود الإنساني) على الأرض بكل امتداداتها، وتداخلاتها وتعقيداتها وتناقضاتها، وبكل عناصر الاختلاف والائتلاف والانسجام والتباين فيها، لقد شكلت ما يمكن تسميته بدائرة المثاقفة، المثاقفة بمعنى عمليات التبادل الفكري الثقافي بين الأمم"[2] أو أن ينظر نظرة أوليري في تصويره لانتقال الحضارات من أمة إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر حين قال: "هناك شبه قوي بين الحضارة والمرض المعدي، فكلاهما ينتقل من مجتمع إلى آخر بالمخالطة، وكلما انتشر أحدهما خطر تواً على بالنا سؤال عن المكان الذي أتى منه، وفي كليهما سؤال لم يُجب عنه: هو أين يبدأ كل

([1]) المسدي، عبدالسلام، المصطلح النقدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله للنشر والتوزيع – تونس، د.ت، ص103.

([2]) الزعبي، زياد، المثاقفة وتحولات المصطلح، ص15.

منهما، وهل لانتشاره دائماً مصدر وبداية واحدة، أو مصادر وبدايات يستقل كل منهما عن الآخر؟"[1].

إنني لا أرى في هذا المصطلح شأناً غير هذا الشأن، ألا وهو أنه مرّ برحلة مثاقفة طويلة بدأ فيها من مكان ما ثم انتقل إلى الحضارة المصرية ومنها إلى اليونانية فالسريانية فالعربية ثم إلى الحضارة الأوروبية وها هو يعود لا أقول إلى العربية فحسب وإنما بات يسري في العالم سريان الأمراض السارية.

([1]) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 2002م، ص13.

الفصل الثاني

السيميائية: حقولها وتطبيقاتها

في التراث العربي

الفصل الثاني

السيميائية: حقولها وتطبيقاتها في التراث العربي

لقد أسلفت القول – أثناء الحديث عن معنى السيمياء في اللغة– بأنها تعني العلامة، وهذه العلامة كما توضحها معاجم اللغة تقسم قسمين: علامة مادية، وأخرى معنوية[1]، والغرض من كلا النوعين هو حصول المعرفة[2].

واللافت أن استخدامات هذا المصطلح في القرآن الكريم والحديث الشريف فضلاً عن كتب التفسير والفقه والأدب واللغة... تكاد تنحصر في هذين النوعين، وهذا ما ذهب إليه زياد الزعبي في قوله: "وكل العلامات هنا مرتبطة بعناصر محسوسة، كأن تكون شكلاً معيناً من الألبسة أو التحية. وعلامات معنوية يدركها الناظر بفراسته وخبرته، فثمة عبارات مثل: عليه سيمياء المُلك، أو الخير، وسيمياء المكارم، وسيمياء الغدر، أو الذكاء"[3]، ولعل انحصار تطبيقات المصطلح في هذين النوعين يعود إلى أحد أمرين أو لكليهما معاً:

1- أنّ جميع أنواع السيمياء تعود إليهما.

2- أنّ استخدامات الكتاب الكريم والسنة المطهرة اقتصرت عليهما، ثم توالت استخداماتهما في كتب التراث على غرار ما جاء في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

---

(1) سبقت الإشارة إلى المقصود بالعلامة المادية والعلامة المعنوية في الفصل الأول من هذه الدراسة، ولمزيد من الإيضاح أقول: إن العلامة المادية هي ما يمكن الوقوف عليه بأثر حسي يمكن ملاحظته عن طريق إحدى الحواس، والعلامة المعنوية هي ما يمكن إدراكه عن طريق التأمل والتفكّر بحال صاحب السيمياء.

(2) أنظر الفصل الأول من هذه الدراسة، ص10.

(3) الزعبي، زياد، المنهج السيميائي: إشكالية التنظير ومتاهات التطبيق محاورة المنهج السيميائي في الدراسات الأدبية المعاصرة، منشور ضمن أعمال الندوة الدولية، قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية النظرية والتطبيقية، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 2010، ص707.

وبناءً عليه، ستتناول الباحثة في هذا الفصل استخدامات المصطلح (السيميائية ومشتقاتها) في القرآن الكريم والحديث الشريف، وكتب التراث وفق هذين النوعين، من خلال الأنماط الآتية، مشيرة في ثنايا حديثها إلى ما يمكن عدّه منها علامة مادية أو معنوية:

أ- سيمياء اللغة.

ب- سيمياء الشخصيات.

ج- سيمياء الأزياء والطبقة الاجتماعية.

د- السيمياء الطبية.

أ- سيمياء اللغة

على الرغم من كون هذا اللفظ (ساميولوجي) الذي تُرجم بالسيميائية قد "وُضع في منتصف القرن الثامن عشر (1752) ليدلّ في علم الطب على فرع الدراسة الذي يعكف على تحديد الأعراض التي يُستدل بها على طبيعة المرض"[1]، فإن سوسير عندما صاغ نظريته العامة في اللغة قد "اقتبس هذا المصطلح ليُعبّر به عما افترض أنه العلم الأشمل الذي يحوي داخله علم اللسانيات والذي يكون مقصده البحث في كل الأنظمة الدالة في الكون"[2].

وإذا كان دوسوسير قد نظر إلى العلامة اللغوية على أنها جزء من السيمياء العامة، واتفق أن بيرس نظيره في التنظير لها قد قال بمثل قوله في كون النظام اللغوي جزءاً من

([1]) المسدي، عبد السلام، المصطلح النقدي، ص97. وانظر: اينو، آن، السيميائية: الأصول والقواعد والتاريخ، ص203.

([2]) المرجع السابق، ص98.

أنظمة سيميائية تشمل جميع مظاهر الحياة، فإن رولان بارت قد قلَبَ هذا الاقتراح نافياً أن يكون علم اللغة جزءاً ولو مفضلاً من علم السيميائية، "ولكن الجزء هو السيميائية باعتباره فرعاً من علم اللغة، ولذا يدعو بارت السيميائية لأن تحتذي الأنموذج اللغوي (أو اللساني) ... بوصفه النظام السيميائي الوحيد الذي يمتلك تكاملاً"[1]، علماً بأن بارت قد سُبق بدعوات تؤكد أهمية النظام السيميائي اللغوي، فهذا كاسيرر يشير إلى "أن اللغة هي النظام السيميائي الوحيد الذي نستطيع أن نتحدث فيه عن بقية الأنظمة وعن اللغة ذاتها"[2].

ومثل هذا "الجدل الذي يسود قضية علاقة اللغة الطبيعية بالأنظمة السيميائية الأخرى، كان -وما يزال- محط اهتمام جميع المشتغلين في مجال دراسة أنظمة العلامات، فهناك من يعلون من شأن اللغة ويضعونها على قمة هرم الأنظمة السيميائية ومنهم رولان بارت R.Barthes ... أما بنفنست فإنه يعتقد أن اللغة هي النظام السيميائي المفسّر لجميع الأنظمة الأخرى، أي أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أي نظام إلا من خلال اللغة الطبيعية، وأن دلالة أي نظام تأتي من ترجمة علاماته إلى علامات اللغة الطبيعية"[3]، وفي الوقت الذي نجد فيه كثيراً من المشتغلين في مجال دراسة أنظمة العلامات، يختلفون في كون اللغة تحتل مركزاً محورياً في هذا الحقل، أو في كونها تمثّل أحد أنظمة العلامات التي تمتد وتتسع لتشمل كافة العلوم الإنسانية والطبيعية، حسب بيرس القائل: "ليس باستطاعتي أن أدرس أي شيء في هذا الكون -كالرياضيات، والأخلاق، والميترافيزياء، والجاذبية الأرضية، والديناميكية الحرارية،

([1]) تامر، فاضل، اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي والعربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994..

([2]) المرجع السابق، ص8.

([3]) قاسم، سيزا، السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم، ص36.

والبصريات والكيمياء، وعلم التشريح المقارن، وعلم الفلك، وعلم الصوتيات، وعلم الاقتصاد، وتاريخ العلم، والكلام والسكوت، والرجال والنساء، والنبيذ، وعلم القياس والموازين إلا على أنه نظام سيميولوجي"[1]، نجد زياد الزعبي يتساءل: "هل اللغة نظام سيميائي، أو أنها واقعة في الإطار الواسع لعلم العلامات أو السيميائيات"[2].

وبعد عرضه لآراء بعض العلماء المشتغلين بالسيميائيات منذ تسعينيات القرن الماضي، مثل تمارا نازاروفا، وروبن ألوت وهولدكروفت، بخصوص تساؤله محل المناقشة، علّق الزعبي قائلاً: "إنني أورد هذه الآراء لبيان أن السؤال المطروح ابتداءً حول انتماء اللغة إلى حقل السيميائيات العام منطقي وجائز، وللذهاب إلى الفكرة الأساس التي ينبغي العمل عليها على نحو تفصيلي دقيق، وهي أن اللغة تمثل نظاماً مختلفاً عن الأنظمة السيميائية الأخرى، فليس هناك أسباب منتظمة حول الكيفية التي تشارك بها اللغة أنظمة العلامات الأخرى، حتى وإن كانت نظام علامات، فإنها نظام علامات رمزية ليست موضوعة من أجل تمثيل أو الدلالة على أشياء أخرى تحيل عليها فقط، إنها نظام قادر على الإنتاج وعلى تكوين عوالم جديدة"[3].

لا شك أن الزعبي يحاول استبعاد اللغة من كونها نظاماً سيميائياً، وإن عدّها نظاماً قادراً على احتواء الأنظمة السيميائية الأخرى، بمعنى أنها نظام واصف لها[4]، بدليل استشهاده بقول روبن ألوت: إن "اللغة لا تشكل نموذجاً لعلم السيميائيات، كما أنها ليست نموذجاً أو مثالاً مفيداً للنظام السيميائي، أو أن اللغة يجب أن تُعالج بوصفها نموذجاً مختلفاً تماماً، إلى حد أن النظرة

([1]) جيرو، بيير، علم الإشارة السيميولوجيا، ص10.

([2]) الزعبي، زياد، إشكالية التنظير ومتاهات التطبيق محاورة المنهج السيميائي في الدراسات الأدبية المعاصرة، ص708.

([3]) المرجع السابق، ص 710

([4]) المرجع السابق، ص710.

الجديدة للغة تتطلب إعادة بناء للسيميائيات، وتقود إلى مزيد من التوجه إلى البيولوجي والعصبي لعلم العلامات"[1].

أما إذا عُدنا إلى تراثنا العربي فإننا نجد اللغة إحدى أبرز الأنظمة العلاميّة، فالفارابي (ت339هـ) يقول في معرض حديثه عن حدوث حروف الأمة وألفاظها: "وإذا احتاج أن يعرّف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممّن يلتمس تفهيمه إذا كان من يلتمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت. وأول التصويتات النداء -فإنه بهذا ينتبه مَن يلتمس تفهيمه أنه هو المقصود بالتفهيم لا سواه- وذلك حين ما يقتصر في الدلالة على ما في ضميره بالإشارة إلى المحسوسات. ثم من بعد ذلك يستعمل تصويتات مختلفة يدل بواحد منها على واحد مما يدل عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتاً ما محدوداً لا يستعمل ذلك التصوير في غيره، وكل واحد من كل واحد كذلك"[2].

وعلى الرغم من كون رأي الفارابي خاضعاً للنقاش من حيث نشأة اللغة وابتداؤها بالإشارة أولاً، فإنه عدّ أصوات اللغة علامات على معان في النفس، إذا أراد المرء التعبير عن معنى أصدر ما يدل عليه من التصويت، وقد دلّ على ذلك صراحة إذ قال: "وظاهر أن اللسان إنما يتحرك أولاً إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل. فالذين هم في مسكن واحد وعلى خِلَق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاته إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أنواعاً واحدة بأعيانها، وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء أُخر.

---

(1) الزعبي، زياد، إشكالية التنظير، ص709.

(2) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، كتاب الحروف، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص77.

ويكون أهلِ مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خِلَق وأمزجة مخالفة لخِلــق أعــضاء أولئك، مفطورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل علــيهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرك إليها، فتخــالف حينئــذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم بعضاً على ما في ضميره مما كان يــشير إليه وإلى محسوسه أولاً. ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم"[1] ثم زاد الأمر إيضاحاً بقوله: "ولأن هذه الحروف إذا جعلوها علامات أولاً كانت محدودة العــدد، لــم تــفِ بالدلالة على جميع ما يتفق أن يكون في ضمائرهم. فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض بموالاة حرف حرف، فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف، فيستعملونها علامات أيــضاً لأشياء أخر. فتكون الحروف والألفاظ الأول علامات لمحــسوسات يمكــن أن يُــشار إليهــا ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يُشار إليها، فإن كل معقول كلي له أشخاص غيــر أشخاص المعقول الآخر"[2].

وسواء كنا نتفق مع الفارابي في الآلية التي نشأت بها اللغة أم نختلف، إذ إن هذه النشأة محل خلاف بين الدارسين، وربما كان من المستحيل أن يتوصل فيها إلى رأي علمي مقبول، فإننا لا نملك إلا أن نعترف له بأنه يصف اللغة في بعض مراحل تكوّنها أو تطورها، من حيث كون الألفاظ والجمل علامات على المعاني، بدليل الأسماء الكثيرة التي دخلت وتدخل بــشكل مستمر على لغتنا العربية بشكل خاص، وعلى لغات الأمم، بشكل عــام بــسبب المخترعــات والمكتشفات التي تظهر يوماً بعد يوم.

---

(1) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص 78

(2) المرجع السابق، ص78.

ولعل الجاحظ (ت 255هـ) كان أسبق في الالتفات إلى هذه الناحية إذ قال: "قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم، والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فِكَرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً"[1]. فلو لم تكن الألفاظ علامات على المعاني، فكيف يمكن للمرء أن يعرف ضمير صاحبه وحاجة أخيه؟ لذلك عدّ الجاحظ الألفاظ دالة على المعاني، ومحيية لها، وبغيرها تبقى المعاني موجودة في صدور أصحابها. معدومة عند غيرهم، ثم وضّح هذا المعنى في سياق آخر فقال: "ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيّروا لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسمٌ، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع ... كما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقاباً لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل، والبسيط والمديد، والوافر، والكامل، وأشباه ذلك، ... وكما سمّى النحويون، فذَكروا الحال والظروف وما أشبه ذلك؛ لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف

([1]) الجاحظ أبو عثمان، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1998، ج1، ص75.

القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماءً جعلوها علامات للتفاهم"[1].

فمثل هذه الأقوال شواهد دالة على أن اللغة بألفاظها وتراكيبها تمثل علامات على المعاني، لا يتوصل إليها إلا بها، وما لم يُعبر عن المعاني ويُدل عليها بالكلمات فإنها تبقى – حسب الجاحظ– موجودة في معنى معدومة، إذ إن مجرد وجودها دون ملاحظتها بل التعبير عنها لا قيمة له، لذا جعل الغزالي اللفظ في الرتبة الثالثة حين تحدث عن رتبة الألفاظ من مراتب الوجود فقال: "فإن للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"[2]، فإدراك الإنسان لبعض مظاهر الوجود يمثل المعاني التي هي "الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظُ المعبِّر به هيئة تلك الصورة الذهنية في افهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ. فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ لمن لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها"[3].

([1]) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص139.

([2]) الغزالي، معيار العلم، تح: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961، ص75.

([3]) القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1981، ص18.

وبناءً عليه، فلا سبيل –في الظروف الطبيعية– إلى إدراك المعاني وتداولها بين أبناء اللغة الواحدة إلا من خلال الكلمات التي هي علامات عليها حسب الجاحظ والفارابي، ومن هنا أجدني متفقة مع أحمد أبو زيد إذ يقول: "الرأي السائد عند الغالبية العظمى من الكُتّاب وبخاصة علماء الانتربولوجيا، هو أن اللغة قديمة قدم الإنسان وأنها ظهرت بظهوره، وإذا كان بعض أنصار المدرسة التطورية يذهبون إلى القول بأن الإنسانية مرت بمرحلة لم تكن تعرف فيها اللغة، فإنهم يقيمون ذلك على أساس تخميني بحت حتى يتفق رأيهم مع النظرية التطورية العامة التي ترى أن الأشياء تبدأ بداية بسيطة جداً، ثم تتدرج في التعقيد بحيث تصل إلى ما هي عليه الآن ... فليس هناك ما يسند زعمهم بأن المجتمع الإنساني مرّ بمرحلة لم يعرف فيها اللغة، بل إننا نجد على العكس من ذلك ميلاً شديداً واضحاً إلى تأكيد ظهور اللغة مع نشأة المجتمع، وأن اللغة كانت ملازمة لظهور بقية ملامح الثقافة القديمة، مثل اختراع النار أو شطف الصوان، إن لم تكن أقدم منها"[1].

اللغة، إذاً، تُعدُّ أساس النظام السيميائي والقاعدة التي انطلقت منها سائر الأنظمة السيميائية، يُعزز هذا المذهب محاولة علماء مدينة (لابوت) في رواية سويفت المعروفة (مغامرات جوليفير) في إيجاد منظومة أخرى للتواصل غير اللغة "حيث اجتمع هؤلاء العلماء وقرروا العزوف عن استخدام لغة الناس، واخترعوا للتفاهم فيما بينهم علامات من الأدوات، فإذا أراد أحدهم خبزاً أبرز قطعة منه يحتفظ بها، وإذا ما أراد ماءً أخرج قارورة صغيرة مملوءة بالماء، وهكذا .. وكان يسير خلف كلٍّ من هؤلاء العلماء خادم خاص يحمل كيساً يحتوي على (الأدوات – العلامات) اللازمة لحديث سيّده. لكن الكيس لا يستطيع أني يتسع لكل العلامات –الأشياء، فلن تستطيع أن تضع فيه بيتاً أو جسراً، هذا إذا أغفلنا العلامات التي تدل

(1) أبو زيد، أحمد، حضارة اللغة، عالم الفكر، مج2، ع1، ص16.

على عمليات مثل (السيلان) أو (التخمُّر) أو الكلمات التي تدل على مشاعر مثل (الحــب) أو (الضمير) أو (الغضب). وماذا لو قرر علماء لابوت العــزوف عــن العلامــات-الأشــياء، واستبدالها برسوم ولوحات؟ كم سيحتاجون من (اللوحات-العلامات)؟ وبأية سرعة ســيجدون (اللوحة-الكلمة) التي يحتاجون إليها؟ ثم ماذا عن التراكيب والجمل؟ ... إن منظومة علامات اللغة أكثر منظومات العلامات فاعلية في التواصل واقتصاداً في الجهد، لذا لم يجــد علمــاء (مدينة لابوت) بُدّاً من العودة إلى استخدامها وسيلة مُثلى في التواصل"[1]، هذا من ناحية، أمــا الناحية الثانية فإن أي نظام سيميائي آخر غير اللغة -في تصوري- مفتقر إلــى اللغــة فــي التواضع عليه، وانتشاره والتعامل به، ومن ذلك ما أورده إسحاق الحسيني في بحثه الموســوم بــ (اللغة الصامتة) إذ ذكر ما ينيف عن ستّة وعشرين نوعاً من أنواع الإشارات التي اصطلح عليها العرب، للدلالة على معان دون استخدام اللغة المنطوقة منها: "ذكر القدامى عقد الحساب فإنه اصطلاح للعرب تواضعوه ليستغنوا به عن التلفظ. وكان أكثر استعمالهم له عند المساومة في البيع، فيضع أحدهما يده في يد الآخر فيفهمان المراد من غير تلفظ لقصد ستر ذلك عــن غيرهما ممن يحضرهما .. ويبدو أن المسلمين اصطلحوا على التسليم بالإشارة باليد .. وورد في كتب التاريخ (رفع فلان يديه مبسوطتين) أي مستنجداً بالله .. وورد (وكسر عينه وقال له إيه) أي أنذره وهدّده ... وعند بعض القبائل العربية إذا وضع الرجل العقال في رقبته دلّ على اعترافه بذنبه ... وإذا امتنع الرجل عن شرب القهوة دلّ على التماسه العفو ... وضرب كفــاً بكف يعني التحسر"[2] وغيرها كثير.

([1]) القضماني، رضوان، سيمياء التواصل الجماهيري، الموقف الأدبي، ع316، آب 1997، ص19.

([2]) الحسيني، إسحاق موسى، اللغة الصامتة، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج45، مايو 1980، ص24-25.

فمثل هذه الإشارات وسواها مما ورد في كتب التراث ومما بقي منها إلى يوم الناس هذا، ما كان لها أن تدل على ما دلت عليه بمعزل عن اللغة، أي لولا ارتباطها بما يوضحها في أصل وضعها باللغة المنطوقة لما فهمت على الصورة التي فهمت عليها، بل لولا اللغة المنطوقة الموضحة لدلالتها لما فهمها المتأخر من الأجيال عن المتقدّم، ولما تسنى له استخدامها عوضاً عن اللغة المنطوقة.

وعليه، فلا مناص من الاعتراف بأن اللغة المنطوقة هي أسُّ الأنظمة السيميائية وأصلها، عنها تفرعت ومنها أخذت دلالتها، فما كان لإشارة المرور أن تدل على ما تدل عليها لولا ما سبق تلك الدلالة من تواضع لغوي عليها، وما كان للدخان أن يكون علامة على النار لولا ما سبق ذلك أو رافقه من إشارة لغوية تقول: إن الدخان علامة على النار، وكذا السحب على المطر، والزي على الطبقة الاجتماعية، وسائر العلامات غير اللغوية شأنها شأن هذه، "وتأسيساً على ذلك أصبح النظام اللغوي المغلق نموذجاً يجب أن يُحتذى في دراسة جميع الأنظمة الدالة لأن المعرفة السيميائية لا يمكن أن تكون اليوم سوى نسخة من المعرفة اللسانية، ولأنه من غير الأكيد، قطعاً، أن توجد في الحياة المجتمعية المعاصرة أنظمة علامات، غير اللغة البشرية، لها ما لهذه الأخيرة من سعة وأهمية"[1].

ب- سيمياء الشخصيات

إذا كانت اللغة هي أساس الأنظمة السيميائية لما تتميز به من سعة وأهمية، وإذا كانت أكثر منظومات العلامات فاعلية في التواصل واقتصاداً في الجهد، فإنها لا تختزل سائر

([1]) إبراهيم عبد الله وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص96.

الأنظمة السيميائية في نفسها، وليست وسيلة الاتصال الوحيدة، بل إن العلامات –حسب شاكر عبد الحميد– توجد حولنا، "وتحيط بنا، كما تحيط المياه بالجزر، كما أنها موجودة في كل مكان فوق هذه الجزر أيضاً، فالروائح الخاصة بالزهور أو الأطعمة هي علامات، وملامس الأقمشة أو الأخشاب أو الحرير والأجسام الحارة والباردة علامات، وتقلصات المعدة علامة، وظهور بقع حمراء على جسم طفل في الصباح علامة، وتمتلئ الشوارع في المدن الحديثة بعلامات المرور التي تشير إلى الاتجاهات المختلفة، وإلى إمكانية مواصلة السير أو توقفه، وتظهر آثار أقدام البشر في بعض الجزر أو الصحاري تشير إلى كونها آهلة بالسكان، أو خاوية على عروشها منهم ... وكل هذه علامات"[1]. ومثل هذا التصور قال به بورس –حسب سعيد بنكراد– "فلا شيء يوجد خارج العلامات أو بدونها، ولا شيء يمكن أن يدل اعتماداً على نفسه دون الاستناد إلى ما توفره العلامات كقوة للتمثيل، فالتجربة الإنسانية بكافة أبعادها ومظاهرها تشتغل في تصوّر بورس كمهد للعلامات: لولادتها، ونموها وموتها"[2].

وعليه، فإن مما يلفت النظر ويثير الدهشة حيال تراثنا التفات عدد من رواد فِكره إلى مثل هذا التصور الذي يحمله بعض أبرز منظري السيميائية المعاصرين، إذ إن من أعجب ما يستوقفنا اليوم –يقول المسدي– "هو هذه الإفاضة الغزيرة التي ينتقل فيها رواد الفكر العربي، بيسر فريد ورشاقة مذهلة، من فكرة العلامة كمفهوم عيني بسيط إلى الدلالة المستنبطة من العلامة كمنظومة فكرية، وكنسيج اعتباري، وكمنهج استقرائي، بل وكطراز معرفي ليس

([1]) عبد الحميد، شاكر، تقديمه لترجمة معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، دانيال تشاندلر، أكاديمية الفنون، ص9.

([2]) بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل: مدخل السيميائيات ش.س.بورس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص72.

كسائر الطُّرز. فالناظر منا في هذا الذي أسموه مرة دلالة النصبة، ومرة دلالة الاعتبار، ومرة ثالثة دلالة الأشياء بذواتها، لم يكن مجرد تنبيه على العلامة كيف تدل، وإنما كان تصوراً فكرياً كاملاً يقوم على دفع الإنسان إلى إمعان النظر وتحريضه على تدبّر الوجود انطلاقاً من ملاحظة وقائعه الظاهرة"[1]. ويستشهد المسدي على قوله هذا بأقوال للجاحظ ولابن وهب الكاتب ولابن حزم، فذكر للأول منهم قوله: "الأجسام الخرسُ الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة، على أنّ الذي فيها من التدبير والحِكمة، مُخبر لمن استخبَرَه، وناطق لمن استنطقه، كما خبَّر الهُزَالُ وكسوف اللون، عن سوء الحال، وكما ينطق السِّمَنُ وحسنُ النَّضْرَة، عن حسن الحال"[2] وقوله: "فموضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه وداعيةٌ إليه، ومنبهة عليه، فالجماد الأبكمُ الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسانَ الحيَّ الناطق"[3]، وذكر للثاني قوله: "والأشياء تبين للناظر المتوسّم والعاقل المتبيّن بذواتها وبعجيب تركيب الله فيها، وآثار صنعته في ظاهرها، ولذلك قال بعضهم، قل للأرض: من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك؟ فإن أجابتك حواراً وإلا أجابتك اعتباراً، فهي وإن كانت صامتة في أنفسها فهي ناطقة بظاهر أحوالها، وعلى هذا النحو استنطقت العرب الربعَ، وخاطبت الطلل، ونطقت عنه بالجواب على سبيل الاستعارة في الخطاب"[4] وذكر للثالث قوله بعد أن تحدّث عن الأشياء الموجودات في الكون حق في أنفسها، ولذلك تسنّت استبانتها فكان

---

(1) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص75.

(2) الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، ط2، 1965، ج1، ص34. وانظر المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص75.

(3) المرجع السابق، ج1، ص35. وانظر المسدي، عبدالسلام، ما وراء اللغة، ص75.

(4) ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. وانظر ما وراء اللغة، ص76.

عندئذٍ "بيانها عند مَنْ استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه واستقراره فيها، بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس"[1].

ثم علّق على ذلك بقوله: "إن ذلك كله ليرقى إلى منزلة البرنامج المعرفي الكامل لأنه غوص على آليات إنتاج المعرفة، ومن يدري لعل قوة منهج الملاحظة –الذي إليه يرجع الفضل في ازدهار علوم شتى في الحضارة العربية ولا سيما علم الطب، وعلم الفلك، وعلم المناظر المسمى بالبصريات. إنما تعود إلى سنن استقراء الظواهر العينية ورسوخ تحويل العلامة البسيطة، والسمة المعزولة، والأمارة الجزئية. إلى قرائن متظافرة توفر المعلومة وتصنع الدلالة وتقيم أسوار المعرفة"[2].

وتأسيساً على ما سبق، فإن سيمياء الشخصيات بملامحها وألوانها ومظاهرها وما يمكن أن ينبني على ذلك كله من إنتاج للمعرفة، لا تعدو أن تمثّل جانباً من جوانب العلامات التي توزعت على مختلف قطاعات تراثنا العربي على اختلاف عصوره، وإذا كانت "الأفعال والاستجابات المرئية للشخص هي وحدها التي يمكن ملاحظتها مباشرة، وهذه الأفعال والاستجابات التي يمكن ملاحظتها والتي تحدث في بعض الأطر الموقفية، هي إذن المعطيات الأساسية التي يقوم عليها علم الشخصية"[3] فإن "هناك ثلاث قوائم للأحداث التي تقبل الملاحظة والتي تستدل منها على الشخصية: الحركات أو الأفعال، والتقارير اللفظية،

([1]) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983، ج4، ص95. وانظر ما وراء اللغة، ص76.

([2]) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص76.

([3]) لازاروس، ريتشارد، الشخصية، تر: سيّد محمد غنيم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، ص26.

والتغيرات الفسيولوجية المصاحبة للنشاط السيكولوجي كما في الانفعال"[1]، لذا، فسأقف في هذه الجزئية عند ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف، ثم في سائر كتب التراث على ما ورد من تلك القوائم المحددة لسمات الشخصية وسيميائها.

لعل أبرز ملمح من ملامح الشخصية المحددة لهوية صاحبها سيمياء الوجه، أو ملامح الوجه التي نستطيع من خلالها فضلاً عن تمييز شخصٍ من آخر، أن نميّز طبيعة شخصية صاحبها، بل شجرة النسب التي ينتمي إليها. وهذا الأخير ما عُرف في الثقافة العربية بالفراسة، وممّا جاء في القرآن الكريم من الآيات الدالة على اختلاف شخصيات أصحابها إيماناً ونفاقاً وإجراماً .. وغيرها ما يأتي:

1- ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ﴾[2].

2- ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَٰنَهُمْ ۝٢٩ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ ۝٣٠ ﴾[3].

3- ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴾[4].

4- ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾[5].

([1]) لازاروس، ريتشارد، الشخصية، ص26.
([2]) الفتح: 29.
([3]) محمد: 29-30.
([4]) الرحمن: 41.
([5]) البقرة: 273.

5- ﴿ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ ﴾ (1).

6- ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (2).

إن المتأمل لما جاء في كتب التفسير لمعاني السيمياء الواردة في الآيات السالفة الذكر ليجد آراء المفسرين قد اختلفت فيها على ضربين:

في الأول منهما: التفتت إلى الجوانب المادية في سيمياء الوجوه الناتجة عن السهر والتعب وصفرة الوجوه المترتبة على كثرة السجود ليلاً، في بعض الآيات، أو آثار الفاقة والفقر التي تبدو في وجوه الفقراء بحيث يدرك رائيها من خلالها حاجة أصحابها وفقرهم كما يُدرك مرض المريض فيُعلمُ أنه مريض بالمعاينة في الآية التي تتحدث عنهم، هذا فيما يخص مَنْ ذهب إلى أنها علامات دنيوية، أما من ذهب إلى أنها علامات تظهر في وجوه أصحابها في الدار الآخرة، لا سيما في آية سورة الرحمن وآيتي سورة الأعراف، فقد صُرف القول فيها إلى بياض وجوه المؤمنين وسواد وجوه الكافرين والمجرمين، وهي علامات مادية تظهر من خلال اللون.

وفي الثاني منهما: التفتت الآراء إلى الجوانب المعنوية في سيمياء الوجوه، وهي ما يمكن أن يُطلق عليه ملامح الوجوه كالإشراق والإضاءة بالنسبة للمؤمنين، أو الاقتار والقتامة بالنسبة للكافرين.

---

(1) الأعراف: 46.
(2) الأعراف: 48.

وتعزيزاً لما قدّمت أذكر بعض أقوال المفسرين، تلك المتعلقة بالضرب الأول، ثم أعقبها بأقوالهم في الضرب الثاني، فمما جاء في تفسير الآية الأولى: "سيماهم في وجوههم من أثـر السجود" ما ذكره الطبري (310هـ): "ذلك أثر يكون في وجوه المصلين، مثل أثـر السـهر، الذي يظهر في الوجه مثل الكلف والتهيّج والصفرة، وما أشبه ذلك مما يُظهره السهر والتعب في الوجه، ووجهوا التأويل في ذلك إلى أنه سيما في الدنيا"[1]. وما ذكره البغوي أبـو محمـد الحسين بن مسعود (ت 510هـ) في تفسير الآية الثانية "ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول": "أم حسب الذين في قلوبهم مرض، يعني المنافقين، أن لن يخرج الله أضغانهم، أن لن يُظهر أحقادهم على المؤمنين فيبديها حتى يعرفوا نفاقهم، واحدها ضغن، قال ابن عباس: حسدهم. ولو نشاء لأريناكهم، أي لأعلمناكهم وعرّفنـاكهم، فلعـرفتهم بـسيماهم بعلامتهم، قال الزجاج: المعنى لو نشاء لجعلنا على المنافقين علامة تعرفهم بها. قال أنس: ما خفي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية شيء من المنافقين، كان يعرفهم بسيماهم، ولتعرفنهم في لحن القول: في معناه ومقصده ... والمعنى إنك تعرفهم فيما يعرضون

---

(1) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ج22، ص264. وانظر مثلاً: القرطبي، أبا عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ج16، ص294. والماوردي، أبا الحسن علي بن محمد بن حبي، النكت والعيون، تح: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ج5، ص323. والألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ ج13، ص278. والقيرواني، أبا محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، ط1، 2008، ج11، 6975 ... وغيرها.

به من تهجين أمرك وأمر المسلمين والاستهزاء بهم، فكان بعد هذا لا يتكلم منافق عند النبي صلى الله عليه وسلم إلا عرفه بقوله، ويستدل بفحوى كلامه على فساد خُلُقه وعقيدته"[1].

وزاد الطبري (ت 310هـ) الأمر إيضاحاً وربطاً لمعنى السيمياء في الثقافة العربية بأحدث ما قاله المعاصرون فيها، من حيث ربطهم إياها أساساً بعلامات المرض أثناء حديثه في تفسيره للآية الرابعة (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم) إذ قال: "وأول الأقوال في ذلك بالصواب أن يُقال: إن الله عز وجل أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه يعرفهم بعلاماتهم وآثار الحاجة فيهم. وإنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يدرك تلك العلامات والآثار منهم عند المشاهدة بالعيان، فيعرفهم وأصحابه بها، كما يُدرك المريضُ فيُعلم أنه مريض بالمعاينة"[2] فقد تنبّه الطبري بملاحظته هذه منذ ذلك الوقت المبكر إلى أن السيمياء هي علامة ظاهرة دالة تدرك

---

(1) البغوي، ابو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ ج4، 218. وانظر الزمخشري، أبا القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ ج4، ص327. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص252. والخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن، تح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ ج4، ص149، واقرا تفصيل الألوسي (ت 1270هـ) في حديثه عن هذه الآية، إذ جاء في تفسيره قوله: "ولو نشاء إراءتك إياهم لأريناكهم لعرفناكهم على ان الرؤية علمية فلعرفتهم بسيماهم، تفريع لمعرفته صلى الله عليه وسلم على تعريف الله عز وجل، ويجوز ان تكون الرؤية بصرية على ان المعنى أنه صلى الله عليه وسلم يعرفهم معرفة متفرعة على إراءته إياهم، والالتفات إلى نون العظمة للإيماء إلى العناية بالإراءة، والسيما العلامة، والمعنى هنا على الجمع لعمومها بالإضافة، لكنها أفردت للإشارة إلى أن علاماتهم متحدة الجنس فكأنها شيء واحد اي فلعرفتهم بعلامات نسمهم بها" روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج13، ص232.

(2) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج5، ص597.

بالعيان والمشاهدة فيفهم منها معنى ما تدل عليه، وإن لم يَقْصِد صاحبها إيصاله، كما ربط هذا المعنى بإدراك مرض المريض إذا تمت معاينته.

وقد ذهب القرطبي (ت 671هـ) قريباً من هذا بعدما أورد بعض آراء المفسرين حينما قال: "وقد اختلف العلماء في تعيينها هنا .. السُدّي: أثر الفاقة والحاجة في وجوههم وقلة النعمة، ابن زيد: رثاثة ثيابهم ... قلتُ: ... فلم يَبْقَ إلا أن تكون السيماءُ أثرَ الخصاصة والحاجة"[1].

هذا ما يتعلق بآراء المفسرين المتعلقة بالضرب الأول الذي تم الالتفات فيه إلى الجوانب المادية من سيمياء الوجوه، أما ما ورد من آرائهم التي التفتوا فيها إلى الجوانب المعنوية، فيمكنني عرضه على النحو الآتي:

روى الطبري أبو جعفر (ت 310هـ) اختلاف أهل التأويل فيما عناه الله في هذا الموضع (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) قائلاً: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبرنا أن سيما هؤلاء القوم الذين وصف صفتهم في وجوههم من أثر السجود، ولم يخص ذلك على وقت دون وقت، وإذ كان ذلك كذلك، فذلك على كل الأوقات، فكان سيماهم الذي كانوا يعرفون به في الدنيا أثر الإسلام، وذلك خشوعه وهديه وزهده وسمته، وآثار أداء فرائضه وتطوّعه، وفي الآخرة ما أخبر أنهم يُعرفون به"[2]. ثم

([1]) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص341. وانظر ابن عادل أبا حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي، تفسير اللباب، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ج4، ص431. والرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج7، ص69. وأبا حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: صدقي، محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ ج2، ص698.

([2]) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، ج22، ص265.

أردف قوله هذا بآراء القائلين به: "عن ابن عباس، في قوله: (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) قال: أما إنه ليس بالذي ترون، ولكنه سيما الإسلام وسحنته وسمته وخشوعه .. عن مجاهد .. قال: الخشوع والتواضع"[1] وقد جاءت مثل هذه الأقوال والآراء عند معظم المفسرين[2]، وانفرد بعضهم بإضافات مثل ما جاء عند البغوي الشافعي أبي محمد الحسين بن مسعود (ت 510هـ) إذ قال: "اختلفوا في هذا السيما. فقال قوم: هو نور وبياض في وجوههم يوم القيامة يعرفون به أنهم سجدوا في الدنيا، وهو رواية عطية العوفي عن ابن عباس، قال عطاء بن رباح والربيع بن أنس: استنارت وجوههم من كثرة ما صلوا. وقال شهر بن حوشب: تكون مواضع السجود من وجوههم كالقمر ليلة البدر"[3]، وكذا أورد أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) رواية عن منصور قوله: "سألت مجاهداً، أهذه السيما هي الأثر يكون بين عيني الرجل؟ قال: لا. وقد تكون مثل ركبة البعير، وهو أقسى قلباً من الحجارة"[4]، أما الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، (ت 1270هـ) فقد جاء برواية نادرة في كتب التفسير حين قال: "قال عامر بن عبد القيس: كاد وجه المؤمن يُخبر عن مكنون عمله وكذلك وجه الكافر، وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة، ستراً لصفاتهم بصفاته عز وجل، وأجراً عظيماً، وهو أن يتجلّى سبحانه لهم بأعظم تجلياته وإلا فكل شيء دونه جل جلاله

([1]) الطبري، جامع البيان ، ج22، ص 267

([2]) أنظر القرطبي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنونه، ج11، ص6975. وأبا حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج9، ص501. وابن عادل الدمشقي الحنبلي، تفسير اللباب، ج4، ص431. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص341. والماوردي، النكت والعيون، ج2، ص226، وغيرها.

([3]) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج4، ص245.

([4]) الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج9، ص501. وانظر الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج13، ص278. والرواية المذكورة حسب تفسير الألوسي.

ليس بعظيم، وسبحانه من إله رحيم وملك كريم"[1]، فكأنه يستدعي بروايته هذه ما كان قاله من قبل أثناء حديثه عن الآية الثلاثين من سورة محمد: (ولو نشاء لأريناكهم فلعـرفتهم بـسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول) التي تتحدث عن المنافقين إذ قال: "وكثيراً ما يَعرف الإنسان مُحبّـه ومُبغضه من النظر، ويكاد النظر ينطق بما في القلب، وقد شاهدنا غير واحد يعـرف الـسنّي والشيعي بسمات في الوجه، وإن صحّ أن بعض الأولياء قُدّست أسرارُهم كان يعـرف البـرّ والفاجر والمؤمن والكافر، ويقول: أشمُّ من فلان رائحة الطاعة، ومن فلان رائحة المعـصية، ومن فلان رائحة الإيمان، ومن فلان رائحة الكفر، ويَظهر الأمر حسبما أشـار. فرسـول الله صلى الله عليه وسلم بتلك المعرفة أولى وأولى، ولعلها بعلامات وراء طور عقولنا، والنـور المذكور في خبر (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى) متفاوت الظهـور بحـسب القابليّات، وللنبي صلى الله عليه وسلم أتمّه"[2].

إن أقوال المفسرين السالفة –على كثرتها وتنوّعها– لتدل بها ومن خلالها علـى عـدة أمور منها:

1– التفات أهل التفسير إلى دلالة السيمياء بصفتها علامات دالة، يستطيع الواقف عليها أن يستدل بها على حقيقة أبعادها التي تكون متعارفة ومتواضعاً عليها عند أهـل حقبـة زمنية وضمن بيئة محددة.

2– أن السيمياء الواردة في أقوال المفسرين جاءت على ضربين:

([1]) الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني ف تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج13، ص283.

([2]) المرجع السابق، ج 13، ص 232.

أحدهما: مادي محسوس يظهر في وجه صاحبه كالتعب الناتج عن السهر، وصفرة الوجوه المترتبة على كثرة السجود ليلاً، وآثار الخصاصة والفقر التي تبدو في وجوه الفقراء.

وثانيهما: معنوي يُدرك عن طريق العقل كالإشراق والإضاءة والخشوع والسمت الحسن في وجوه أهل الطاعة والإيمان، أو الإقتار والقتامة وسواد الوجوه التي تظهر في وجوه أهل المعصية والكفر.

3- أن العلامات المقروءة من السيمياء الواردة في الآيات الكريمة وفي كتب التفسير محددة لهوية أصحابها ودالة على شخصياتهم، وجاعلة إياهم ضمن أنماط لا يختلط بعضها ببعض، بل تتميز بسمات وملامح دالة عليها، ولعل ما جاء في تفسير الثعالبي ما يؤكد هذا ويذكّر بكلام الجاحظ الذي سبق ذكره في مطلع هذه البابة، إذا يقول: "ولما كانت السيما تدل على حال صاحبها، ويُعرف بها حاله، أقامها الله سبحانه مقام الإخبار عن حال صاحبها، فقال: (تعرفهم بسيماهم) وقد قال الشيخ العارف بالله صاحب (الكَلِم الفارقيّة والحِكَم الحقيقيّة): كل ما دلّ على معنى فقد أخبر عنه، ولو كان صامتاً، وأشار إليه ولو كان ساكتاً، لكن حصول الفهم والمعرفة بحسب اعتبار المُعتبر ونظر المتأمل المتدبّر"[1].

فإذا كانت سيمياء الوجوه وعلاماتها تُخبر عن حقيقة أصحابها فتميز البرّ من الفاجر، والمؤمن من الكافر، والطائع من العاصي، والشجاع من الجبان، والذكي من الأحمق، ... وغيرها، فهي بلا شك لغة صامتة، ووسيلة اتصال غير منطوقة، تمكن صاحبها أو قارئها من المعرفة الدالة على شخصية ذي السيمياء والمحددة لهويته من أي الفئات هو.

---

(1) الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص533.

لعل معظم الحديث السابق انصب على جانب واحد من جوانب الشخصية، ذلك المتعلّق بالتغيرات الفسيولوجية المصاحبة للنشاط السيكولوجي كما في الانفعال، والذي يظهر في ملامح الوجه نتيجة للطاعة أو للمعصية، حسب الشواهد المذكورة قبلاً -غير أن الآيتين التاسعة والعشرين والثلاثين من سورة محمد تطرقتا فضلاً عن إبراز هذا الجانب إلى جانب آخر من سيمياء الشخصية ذلك المتعلق بالتقارير اللفظية التي تشف عما يخالج النفس من مشاعر وأحاسيس وتميزها عن غيرها من الشخصيات، والذي يبدو في قوله تعالى: (ولتعرفنهم في لحن القول)، إذْ سبق إيراد ما ذكره البغوي فيه، حيث أصبح النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد نزول هذه الآية يستدل على نفاق المنافقين وفساد أخلاقهم وعقائدهم مجرد سماعه لفحوى كلامهم، فلا يتكلم واحد منهم في حضرته ﷺ إلا عرّفه بقوله، وهذا النوع من السيمياء يمكن إدراجه فيما يمكن تسميته بسيمياء ما وراء لغوية -حسب تسمية المسدي لكتابه (ما وراء اللغة)، إذ إن المنافقين حينما كانوا يخاطبون رسول الله ﷺ لم يكونوا يقصدون كشف مكنونات نفوسهم وما تنطوي عليه من نوايا سيئة، لكن النبي عليه السلام كان يدرك أبعاد كلامهم ومراميه والمعاني الكامنة وراءه من خلال ألفاظ يصطلحون عليها فيما بينهم ظاهرها حسن وباطنها خبيث، وهذا ملمح وسمة يدلان على طبيعة الشخصية المريضة التي لا تجرؤ على الاتزان والصدق فتُعلن ما تُسرّ، مما يجعلها مختلفة عن الشخصية السويّة التي لا يتناقض إسرارها مع إعلانها.

ولو رُمْتُ تتبُّع دلالة سيمياء الشخصيات المُحدِّدة لها من خلال ملامحها المادية والمعنوية -حسب المعنى الآنف توضيحه- لأعياني حصرها، لكني سأذكر منها بعض ما وقفت عليه شعراً ونثراً، فمما ورد منها شعراً قول ابن عنقاء الفزاري:

غـــلام رمـــاه الله بالحـــسن يافعـــاً ... له سيمياء لا تشق على البــصر[1]

والذي اختلف بروايته، إذ جاء في رواية أخرى: (غلام رماه الله بالخير) بدلاً من (غلام رماه الله بالحسن)، وممن رواه بهذه الرواية المرزوقي أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ) معلقاً عليه بقوله: "قوله: (رماه الله بالخير) معناه كساه الخير، ومَسَحَه به مقبلاً لا مُدبراً. وقد كشف معنى الرمي بقوله: (له سيمياء لا تشق على البصر) يُريد ما عليه من حُــسن القبــول، والتمكُّن من النفوس والقلوب، حتى إن المبصرين له يجدون راحة في النظر إليه، فلا تملّهــا العيون، ولا تنطبق دونها الجفون، ومثل قوله: رماه الله بالخير في باب الاستعارة، قوله تعالى:

([1]) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج12، ص464. وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص83. والأندلسي أبا حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص676. وابن عادل، تفسير اللباب، ج1، ص907. والماوردي، النكت والعيون، ج1، ص377. والألوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج13، ص277. والمرزباني، أبا عبد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، تح: ف. كرنكو، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، ص323. والأنباري، أبا بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم صالح الضامن، دار البشائر، دمشق، ط3، 2004، ج2، ص153. والآمدي، أبا القاسم الحسن بن بشر، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم، تح: ف.كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص206. والأصبهاني، أبا بكر محمد بن داود، الزهرة، تح: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط2، 1985، ج2، ص589. وابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996، مج4، ص26. والمبرد، أبا العباس، محمد بن يزيد، الكامل، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، مج1، ص33. والقالي، أبا علي إسماعيل بن القاسم، كتاب الأمالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج1، ص237. والأصفهاني، أبا الفرج، الأغاني، تح: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ج19، ص208. والأبشيهي، محمد بن أحمد بن منصور، المستطرف في كل فن مستظرف، تح: إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1999، ج1، ص507. والقيرواني، ابا إسحاق، إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001، مج4، ص138. والبرقوقي، عبد الرحمن، الذخائر والعبقريات: معجم ثقافي جامع، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ج1، ص203 ... وغيرها.

(وألقيتُ عليك محبة مني)"[1]، وكذلك ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي (ت 458هـ) في مُخصّصه، إذ قال: "قال الفارسي: كذلك أنشده أبو العباس محمد ابن يزيد، بالحُسْنِ، ورواية ثعلب: بالخير مُقبلاً وهو الصحيح لأن الحسن ذاتي والخير مُكتسب، ولا يُرمى أحد بشيء ذاتي في سن دون سن، فمن رواه بالحُسن فهو أعمى البصيرة"[2].

ولعل بيتاً شعرياً لم يتكرر في كتب تفسير القرآن الكريم، ومعاجم اللغة، وكتب اللغة والأدب كما تكرر هذا البيت، بسبب ورود كلمة سيمياء فيه، إذ سيق في كثير من المواطن للاستشهاد به على دلالتها، من حيث كونها علامة ظاهرة تدل على الخيرية التي اتصف بها الممدوح (عميلة الفزاري) والتي ميزته عمن سواه، واستقلت بها شخصيته دون كثير من الشخصيات، مما يجعل من السيمياء علامة فارقة ومحددة لهوية صاحبها ومسلكه في الحياة وبين الناس.

ومما ورد منها شعراً أذكر أقوال الشعراء الآتية ثم أردفها بالتعليق:

– يقول الأخطل غياث بن غوث (ت 90هـ) في مدح عبد الملك بن مروان:

وترى عليه إذا العيونُ رَمَقْنَه سيما التقيّ وهيبة الجبّار[3]

([1]) المرزوقي، ابو علي أحمد بن محمد، شرح ديوان الحماسة، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، مج2، ق4، ص1588.

([2]) ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996، ج5، ص14. وانظر الأونبي، أبا عبيد البكري، سمط اللآلي، تصحيح: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص543.

([3]) الزمخشري، ربيع الأبرار، ج4، ص13.

ويقول الفرزدق (ت 110هـ) في الزّعّل بن عروة الجرمي:

حَمّلتُ من جــرمٍ مَثاقيــلَ حــاجتي   كــريم المُحيّــا مــشنقاً بــالعلائقِ

أغرُّ تــرى ســيما التقــى بجبينــهِ   إذا ما غَدا والمسكُ بينَ المفَــارقِ[1]

- ويقول أبو نواس (ت 199هـ) وهو في الحبس للفضل بن الربيع:

فادْعُ بي، لا عَدِمْتَ تقــويم مِثلــي   فتأمّــلْ بِعَينِــكَ الــسجّادَه

ترَ ســيما مــن الــصّلاةِ بــوجهي   توقن النّفْسُ أنهــا مــن عِبّــادَه[2]

- ويقول البحتري (ت 284هـ) في مدح المُهتدي بالله بكثرة السجود:

وأرتنا السّجّاد سيما طويــل اللــ   ــيلِ فــي وجهــه لهــا آثــارُ[3]

ويقول في مدح المعتمد على الله:

إنّ الخلافــة أحمــدت مــن أحمــدٍ   شيَماً أنــافَ بهــا علــى الإحمــادِ

مَلِــكٌ تُحيّيــهِ الملــوكُ ودونَــهُ   ســيما التُّقــى وتخــشع الزهــادِ[4]

ويقول في مدح أبي العباس بن الفرات:

ألــم تعلــم بــأن (بنــي فــراتٍ)   أولــو العليــاءِ والــشّرفِ الكبيــرِ

وأنّ علــى أبــي العبّــاس ســيما   تُخبّرُ منــه عــن كــرمٍ وخيــرِ[5]

([1]) ديوان الفرزدق، شرح: علي فاعور، دار الكتب، بيروت، د.ت، ص408.

([2]) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح: أحمد شاكر، دار المعارف، د.ت، ج2، ص804.

([3]) ديوان البحتري، تح: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، ط3، مج2، ص854.

([4]) المرجع السابق، ج2، ص732. وانظر الزمخشري، ربيع الأبرار، ج2، ص275.

([5]) المرجع السابق، ج2، ص942.

- ويقول في مدح المتوكل على الله:

أما والذي أعطاكَ فـضلاً وبَـسْطةً ... على كلِّ حيٍّ واصطفاك على الخَلْقِ

لقد سُسْتَنا بالعـدلِ والبـذلِ مُنعمـاً ... وعُـدْتَ علينـا بالأنـاةِ والرِّفـقِ

وإنا نَـرَى سـيما النبـي "محمـد" ... وسُنَّتَهُ في وجهك الضّاحك الطلقِ[1]

- ويقول محمد بن هانئ الأندلسي (ت 362هـ) في مدح الخليفة المعز لدين الله ويُهنئه بشهر رمضان:

هذا الأغرُّ الأزهرُ المتـألِّقُ المـ ... ـتدفِّقُ المتـبلِّجُ الوضّـاءُ

فعليـه مـن سـيما النبـيِّ دَلالَـةٌ ... وعليه مـن نـور الإلـه بهـاءُ[2]

- ويقول أبو حيّان محمد بن يوسف النفّري (ت 745هـ) في مدح ابن تيمية:

لمّـا أتينـا تقـيُّ الـدين لاحَ لنـا ... داعٍ إلـى الله فَـرْدٌ مـا لـه وَزَرُ

على مُحَيّاهُ من سيما الأولى صحبوا ... خيرَ البريّةِ نـورٌ دونـه القمـرُ[3]

هذه بعض النماذج الشعرية التي عبّر من خلالها أصحابها عن بعض علائم الشخـصية عند من قيلت فيهم، وربما كان من نافلة القول تقرير كون هذه العلامات الدالة والآثار الظاهرة مقسومة قسمين: أحدهما: أثر ظاهر يُلمس بالحواس كالآثار البادية في وجوه كثيري الـسجود ليلاً دلالة على انضوائهم تحت لواء عباد الرحمن القائل فيهم: "والذين يبيتون لـربهم سـجداً

([1]) ديوان البحتري، ج3، ص1564.

([2]) ديوان محمد بن هانئ الأندلسي، تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995، ص19.

([3]) المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج2، ص578.

وقياماً[1]. كما في بيتي أبي نواس وهو في الحبس، والبحتري في مدح المهتدي بالله، وثانيهما: أثر يُدرك بالعقل عند المعاينة، كالعلائم الدالة على التقوى والخشوع والزهد والهيبة والشبه بملامح النبوة من حيث الإشراق والبهاء، المترتبة على العبادة والطاعة والاتصاف بكرم الأخلاق وعراقة المحتد، كما تبدو في سائر الأبيات السالفة الذكر.

ومما لا مراء فيه أن السيمياء الوارد ذكرها في الأبيات دالة بشقيها على شخصيات مَنْ ظهرت عليهم، بحيث يتمكن رائيها من تصنيفهم ضمن الشخصيات المقبولة اجتماعياً، والممتدحة على ما تمتعت به من صفات ظهرت آثارها وعلاماتها على ملامحهم، لذلك جاءت الأبيات أعلاه ضمن غرض المديح، لكن ينبغي ألا يُفهم من هذا أن السيمياء مقصورة على ظهور العلائم الإيجابية الدالة على الشخصيات الملتزمة بتعاليم الدين الحنيف والمتصفة بالأخلاق الحميدة، بل إنها لتشمل هذا ونقيضه، ومن الشواهد على نقيضها ما يأتي:

- يقول الفرزدق (ت 110هـ) يهجو بعض بني مازن:

أتَشرَبُ أسلابَ امرأً كانَ وجهَهُ   إذا أظلمت سيما امرئ السوءِ أسفرا[2]

ويقول:

إذا أظلمت سيما امرئ السوء   أسفرت خلائقُ من علوانَ يدعو دليلها[3]

([1]) الفرقان: 64.

([2]) ديوان الفرزدق، شرح: علي فاعور، ص253.

([3]) المرجع السابق، ص461.

ويقول فُدَيك بن حنظلة الجرمي[1]:

وأعـــرفُ فيـــك سـيما آل صَـــقْرٍ   ومـــــــشيتهم إذا يتخيلونــــــــا[2]

ويقول أم خالد الخثعمية في جَحْوَش العُقيلي[3]:

رأيتُ لهم سـيماءَ قـومٍ كَــرِهتُهم   وأهلُ الغضا قـومٌ علـيٌ كِـرَامُ[4]

لقد جاءت كلمة سيما في بيتي الفرزدق مضافة إلى امرئ السوء، كما جاءت مضافة في بيت فديك الجرمي إلى آل صقر الذين تتصف مشيتهم بالخُيلاء، وجاءت مضافة في بيــت أم خالد إلى قوم عبّرت الشاعرة عن كرهها لهم، مما يدل على أن هذه السيما تشف بل تكــشف عن خِلال أصحابها وطبائعهم غير المحمودة، وأنها نظراً لوضوحها وتمكُّــن قارئيهــا مــن إدراكها وملاحظتها جعلتهم يتخذون مواقفهم غير الإيجابية من أصحابها.

([1]) لم أقع له على ترجمة، وقد ورد ذكره وبعض شعره في كتاب الأغاني لأبي الفرج أثناء ترجمته لـ (يزيد بن الطثرية) حيث قال فيه: "كان يزيد بن الطثرية يتحدث إلى نساء فُديك بن حنظلة الجرمي، ومنزلهما بالفلج، فبلغ ذلك فُديكا فشقّ عليه. فزجر نساءه عن ذلك، فأبَيْنَ إلا أن يدخل عليهن يزيد، فدخل عليهن فُديك ذات يوم وقد جمعهن جميعا: أخواته وبنات عمّه وغيرَهُنّ من حُرَمه، ثم قال لهن: قد بلغني أن يزيد دخل عليكنّ وقد نهيتكُنّ عنه، وإن لله عليّ نذرا واجبا، واخترط سيفه إن لم أضرب أعناقكنّ به. فلما ملأ قلوبهنّ رُعبا ضرب عنق غلام له مُوَلّدٍ يقال له عصام فقتله، ثم أنشأ يقول:

جعلتُ عصاماً عِبْرَةً حين رابني   أناسيُ من أهلي مراضٌ قلوبها".

الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، ج8، ص123.

([2]) المرجع السابق، ج8، ص125.

([3]) أم خالد الخثعمية: لم أجد لها ترجمة سوى أنها شاعرة من شواعر العرب.

([4]) القالي، أبو علي، كتاب الأمالي، ج2، ص10. وانظر سمط اللآلي، ص641. وتعني الخثعمية بسيمى قوم: أهل الحجاز، وأهل الغضا: أهل نجد.

هذه بعض النماذج الشعرية التي دلّل قائلوها من خلال تعبيرهم بالسيماء على شخصيات أصحابها، متخذين ما يتناسب معها من مواقف مدحاً وقبولاً، أو هجاءً ورفضاً، الأمر الذي يُفهم منه أن سيمياء الشخصيات كفيلة بعكس بواطنها وطبائعها إنْ خيّرة فخيّرة، وإن شرّيرة فشريرة.

غير أن الشعراء لم يقتصروا في تصنيفهم لأنماط الشخصيات من خلال السيمياء على خيّرة وشريرة بل تجاوزوا ذلك إلى بيان منازلها في الرياسة والملك والولاية، أو في العلا والمجد والشرف والندى، أو في العلم والحلم والحجى، حتى تحدثوا عن علائم الرضى والارتياح والهوى، فلكل حالة من تلك الحالات علاماتها الدالة على طبيعة شخصية صاحبها التي تبدو إما من خلال حركاتها وأفعالها، وإما من خلال التغيرات الفسيولوجية المصاحبة للنشاط السيكولوجي كما في الانفعال، ومن النماذج الدالة على ذلك:

قول ابن درّاج القسطلّي (ت 421هـ) معزيّاً عبد الرحمن المنصور بوفاة أخيه عبد الملك المظفر، ويهنئه بالجماعة والولاية بعده:

يا ابن الذي قاد من أذواءِ ذي يَمَنٍ   عُرفاً بِعُرف المعالي والهدى وشُجَا
مَنْ ذا يُنازِعُك الملك الذي عَمَرَت   به أوائِلُكَ الأحقابَ والحجَجَا
وفي جبينك سيما الملك قد بَهَرَت   وفي يمينك قدح الحقِّ قد فلجا[1]

وقول الأعمى التُطيلي (ت 525هـ) في المدح:

([1]) ابن درّاج القسطلي، ديوان ابن درّاج القسطلي، تح: محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1961، ص457.

فتاها على مَـرِّ الـسنين وكهلُهـا إذا هي جـدَّتْ بالمـشايخ والمُـردِ

وحامي حماها يوم ترمـي وتتقـي واسْوتها فيمـا تعيـد ومـا تُبـدي

ومَنْ عُرفت سيما الوزارة باسْـمِه كما عُرِفَتْ تيماء بالأبلقِ الفـرد[1]

وقول ابن الأبّار (ت 658هـ) يمدح أبا زكرياء:

تفـرّدُ بالمكـارم والمعـالي فبمـا لقـداحها مَعَـه مُجيـلُ

ولـولا أن تواضـعَ فـي الترقّـي لأعْيانـا لـسنُته وَصُـولُ

به ذلَّ العزيزُ وتِـلك سيمـا جلالته كما عزَّ الذليـلُ[2]

إن قراءة في الأبيات أعلاه لتدل دلالة واضحة على أن للرياسة والملك والوزارة علائم تبدو على صاحبها، من خلال مظهره وهيبته وسلوكه، بل من خلال شكله وبنائه الجسدي، كما ذهب إلى ذلك المبرّد أبو العباس (ت 285هـ) في كتابه الكامل، إذ أورد بعض صفات السيادة والرياسة فقال: "ويقال في غير هذا الحديث: إن من سيما الرئيس السيّد أن يكون عظيم البطن، ضخم الرأس، فيه طَرَش! وقال رجل لفتىً: والله ما أنت بعظيم الرأس فتكون سيِّداً، ولا بأرسح فتكون فارساً"[3].

كما روى بيتاً شعرياً مُصَدِّراً إياه بقوله: "وأنشدني مسعود بن بشر المازني:

لهم أوجـة بـيضٌ حِـسانٌ وأذرعٌ طِوَالٌ ومن سيما الملوك نجـارُ"[4]

([1]) التطيلي، الأعمى، ديوان الأعمى التطيلي، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص32.

([2]) ابن الأبّار، ديوان ابن الأبّار، قراءة: عبد السلام الهراس، الدار التونسية، 1985، ص232.

([3]) المبرد، أبو العباس، الكامل، تح: محمد أحمد الجالي، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج3، ص1445.

([4]) المرجع السابق، ج1، ص123.

فثمة صفات وسمات مادية تبدو على ذي الرياسة والملك قد تكون في شكله ومظهره، وأخرى معنوية تدرك بالعقل يستمدها ذو الملك والرياسة من طبيعة موقعه ومركزه، وقد يلحظها الناس أو يفترضونها، كما تصوّرها غير الأبيات السابقة أقوال الشعراء الآتية:

يقول علي بن الخليل (ت 266هـ) يهنئ يزيد بن مزيد بولد وُلد له:

يزيدُ يا ابن الصيِّد من وائلِ   أهل الرياسات وأهل المعالْ
يا خيرَ مَنْ أنجبه والدٌ   لِيَهنِك الفارسُ ليثَ النزالْ
جاءتْ به غرّاء ميمونةٌ   والسعدُ يبدو في طلوع الهلالْ
عليه من مَعْنٍ ومن وائلٍ   سيما تباشير وسيما جلالْ(1)

ويقول البحتري (ت 284هـ) يمدح الشاه بن ميكال:

وما أبو غانم عما تصيب به   إليه بالمقتضي سعياً ولا الآلي
عليه سِيمًا من العليا بان بها   من غافلين على العلياءِ أغفالِ(2)

ويقول الشريف الرضيّ (ت 406هـ) في الخليفة القادر بالله:

تَخَطَّيْنَا الصفوفَ إلى رِواقٍ   تحدَّبُ بالصوارمِ والرِّماحِ
وَحَيَّيْنَا عظيماً من قُريشٍ   كأن جَبينَه فَلَقُ الصبَاحِ
عليه سيمياءُ المُلْكِ يبدو   وعنوان الشجاعةِ والسماحِ(3)

---

(1) الأصفهاني، ابو الفرج، الأغاني، ج14، ص115.

(2) ديوان البحتري، ج3، ص1718.

(3) ديوان الشريف الرضي، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1994، ج1، ص246. وانظر الثعالبي، أبا منصور، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ج3، ص175.

ويقول الأبيوردي (ت 507هـ) في بعض بني كنانة من خزيمة:

أتته العُلا طوعاً وكم ردَّ طالبٌ   على عقبيه بعدما استُفرغ الجُهدُ

ترى سيمياءَ العزّ فوق جبينه   كما لاح حدُّ السيف أخلصه الهند

له نعمةٌ تأوي على ظلها المُنى   ويسحب أذيالَ الثراء بها الوفدُ،[1]

ويقول عبد الوهاب الفرفور[2] في محب الله:

يا مَنْ أياديه سحابٌ ممطرُ   ولديه حاتمُ السخا لا يُذكَرُ

وعليه من سيما الكرام دلالةٌ   وشواهدٌ تبدو عليه وتَظْهرُ

طوّقتني من راحتيك بمنّةٍ   أضحت على طول الليالي تُنشرُ

لم أقضِ حق ثنائها لو أنَّ لي   في كل جارحةٍ لساناً يَشْكُرُ،[3]

وسواء أوُجدت تلك السمات في أصحابها أم لم توجد، فإنها بلا شك سمات تدل أن ذوي المجد والعلا والرياسة إما أنهم يتمتعون بصفات شخصية تميزهم من سواهم، وإما أن ثمة صفات مفترضة ينبغي أن يتحلى بها مَنْ تسنم ذرى المجد والشرف والولاية، لا سيما أن هذه السمات جاءت في معرض المديح، ومن هنا تتميز العلاقة بين الشاعر ومجتمعه، إذ إنه "عندما يمدح مجتمعه فإنه يمدح القيم التي يريد لها أن تخلد وأن تنتصر في هذا المجتمع، وعندما يهجوه فإنه ينطلق من إشفاقه على الوضع الاجتماعي السيئ نتيجة لتحكم قيم دنيئة دفعت المجتمع كله إلى أن يتخبط في مساره وأن لا يجد وسيلة لتغيير هذا المسار"[4].

---

(1) ديوان الأبيوردي، تح: عمر الأسعد، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1974، ج1، ص423.

(2) لم أقع له على ترجمة.

(3) المحبي، محمد بن أمين بن فضل الله، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، تح: أحمد عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ج2، ص90.

(4) الرباعي، عبد القادر، مقالات في الشعر ونقده، مكتبة عمان، ط1، 1986، ص55.

ومن هنا أيضاً دلل الشعراء على مَنْ امتدحوهم بعلامات وسمات جعلت منهم أشخاصاً مميزين، إنْ على مستوى المظهر الخارجي لشخصياتهم، أو على مستوى اتصافهم بصفات معنوية أهلتهم لأن تحلهم من أبناء مجتمعهم تلك الأمكنة التي حلوها، لذلك يُمعن الشعراء في رسم شخصيات ممدوحيهم وإظهار جوانب التميّز عندهم، حينما يتحدثون عن سيمياء العلم والحلم والحجى على غرار ما تحدثوا عن سيمياء الملك والرياسة والولاية، يبين تلك المظاهر السيميائية لديهم أقوال الشعراء، من مثل:

قول الأخطل (ت 92هـ) في مدح عبد الله بن معاوية بن أبي سفيان:

تسمو العيون إلى عزيز بابُهُ مُغْطى المهابة نافع ضرار

وترى عليه إذا العيون شزرنَهُ سيما الحليم وهيبة الجبارِ[1]

وقول محمد بن هانئ الأندلسي (ت 362هـ) يمدح أبا الفرج الشيباني:

لا يشرَحُ القومُ وحشيَّ الغريب له ولا يُسائلُ عن تلك الأحاجيّ

بما يؤنّبُ فرسانَ الدّيار ترى عليه سيما ذكيّ القلب حوشيّ

مستوحشٌ عِزّةً مستأنسٌ كرماً تلقاهُ ما بين وحشيّ وإنسيّ[2]

([1]) شعر الأخطل، أبي مالك غياث بن غوث التغلبي، تح: فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979، ج2، ص418. وانظر الأبيات عند كل من: التوحيدي، أبي حيان، البصائر والذخائر، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط1، 1988، ج6، ص44. والجراوي التادلي، أبي العباس أحمد بن عبد السلام، الحماسة المغربية مختصر كتاب صفة الأدب ونخبة ديوان الأدب، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2005، ج1، ص190. وابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج1، ص38.

([2]) ديوان محمد بن هانئ الأندلسي، ص433.

وقول ابن الأبّار (ت 658هـ) بمناسبة ولاية العهد لمحمد أواخر 646هـ:

مُجيبٌ إذا يُدْعى مُجابٌ إذا دعا ... كريمٌ إذا يُسمى عظيم إذا يُكنى

له العلم سيمًا والسّموُّ علامةٌ ... فيوتيك مُقْتَراً ويُغْنيك مُقْتَنا

وما هُوَ إلاّ الطَّوْدَ فضلَ رجاحةٍ ... وإنْ هَزّهُ إنشادُ مادحهِ غُصنا[1]

فالملحوظ على الشعراء الآنفة أقوالهم أنهم يتعقبون تلك الأنماط السيميائية التي تُنمّط شخصيات ممدوحيهم ضمن دوائر القيم التي يريدون لها الخلود في مجتمعاتهم، فذكروا سيما الحلم وسيما ذكاء القلب وسيما العلم، بعد حديثهم عن سيما الجلال، وسيما العلياء، وسيما الملك وسيما العز، وسيما الكرام قبلاً، وكلها دالّة على قيم إيجابية يُراد لها البقاء والخلود، وكلها مما تتميز به أو ينبغي أن تتميز به شخصيات أصحابها في الذهنية العربية، ولعلها مما تتوق نفوس الشعراء إلى أن تراها متحققة عياناً إن لم تكن كذلك لما تعود عليهم وعلى مجتمعاتهم بالخير العميم.

ولما كانت النفوس السوية تواقة أبداً إلى التفاؤل وحب الشعور بالرضى والارتياح بل السعي إليه، تناول الشعراء سيمياءها عند من تمتعوا بها، فجاءوا بمثل النماذج الآتية:

يقول الصنوبري (ت 334هـ) في رثاء ابنته:

ما وُلِدَت نفسٌ ولا أُرْضِعَت ... ما نُزِّهَت نفس ولا مُتِّعَتْ

ما قُدِّرت أرزاقُ أيامنا ... فضُيِّقت في القدر أو وُسِّعَتْ

إلا لتُدعى عند ميقاتها ... حتى إذا ما دُعِيَت أسرَعَتْ

---

(1) ديوان ابن الأبّار، ص298.

بنتُـكَ يـا أحمـدُ فاقـلُ الأسـى ... وديعــةٌ فـي يَـدِكَ اسـتودَعتْ

فكيف لا يَظهـرُ سـيما الرِّضـى ... عليك إذ كانـت قـد استُرْجِعَتْ[1]

ويقول البحتري (ت 284هـ) في مدح الموفق، ويذكر ولاية (سيما الطويل)[2] بالشام:

لقـد وفَّـق الله (الموفَّـق) للـذي ... أتاهُ، وأعطى الشام ما كـان يأمُلُـهْ

أضاف إلى (سيما الطويل) أمورنـا ... وسيما الرضى في كل أمر يحاولُـهْ

هو المَرْءُ مأمولٌ لنا العَدْلُ والنـدى ... لديــه، ومـأمونٌ لـدَيْنا غوائلُـهْ

فـأهلاً ومَسْـهلاً بالإمـامِ، وقـادمٍ ... أتَتْ بالـسرور كُتْبُـهُ ورسـائلُهْ[3]

ويقول ابن زيدون (ت 463هـ) من قصيدة أرسلها إلى ولادة بنت المستكفي، يسألها أن تدوم على عهده، ويتحسر على أيامها الماضية:

نأسى عليـك إذا حُثَّـت مُشَعْـشَعَةً ... فينا الـشمولُ ولا الأوتـارُ تُلهينـا

لا أكؤسُ الراح تبدي من شـمائلنا ... سيما ارتيـاحٍ ولا الأوتـارُ تُلهينـا

دومي على العَهدِ ما دمنا محافظـةً ... فالحُرُّ مَنْ دانَ إنصافاً كما دينـا[4]

إن حديث الشعراء عن سيما الرضى والارتياح كما يبدو من الشواهد أعلاه يدل على أن هذه السيمياء تتعلق بشعور داخلي يترك آثاره على ملامح صاحبه وسلوكه، بحيـث يـستطيع

([1]) ديوان الصنوبري، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970، ص343.

([2]) هو أبو علي سيما الطويل أحد قواد بني العباس ومواليهم.

([3]) ديوان البحتري، ج3، ص1685.

([4]) ديوان ابن زيدون، ص147، وانظر الأبيات نفسها عند كل من: الأصفهاني، العماد، خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس، تح: آذرتاش التلمساني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1986، ج2، ص69. والمقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، د.ت، مج3، ص277.

المشاهد له أن يعاينها فيه، أو يلمسها لديه، فيدرك من خلال ما يرى من سماتها حظَّ صاحبها منها، زيادة ونقصاناً، بغض النظر عن كون الرضى متأتياً من إيمان بالقدر كما تمثله أبيات الصنوبري وهو يرثي ابنته، معبراً عن رضاه بمصابه، أو نابعاً من رضا الرعيّة عن أداء راعيها واطمئنانها إلى قدراته القيادية كما تمثله أبيات البحتري، أو ناتجاً عن تناول الراح التي درج الشعراءُ على جعلها سبباً في التسلية والسلوان عن مشاعر الحزن والفقد، غير أنها عجزت عن القيام بفعلها عند ابن زيدون فلم تظهر عليه آثارها.

لقد أبرزت الشواهد الشعرية السالفة بعض جوانب الشخصية التي يتمكن رائيها من خلال السيمياء من تصنيفها بين أن تكون شخصية قيادية تظهر عليها علامات الرياسة والملك والولاية، أو تكون شخصية يتصف صاحبها بالعلم والحجى والحلم، أو أن تكون شخصية ترضى بالأقدار وترتاح لما يبعث الراحة في النفس، أما شخصية المحب العاشق فللشعراء والكُتّاب معها حديث آخر، إذ تعقبوا صفاتها وتتبعوا سيمياءها حتى لم يكادوا يتركون من ذلك شيئاً، ولعل أشيع ما ذكر من ذلك وأشهره وأكثره حضوراً في أذهاننا حديث ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) في كتابه الشهير (طوق الحمامة في الألفة والألاف) حيث عقد فيه باباً لعلامات الحب ابتدأه بقوله: "وللحُبِّ علامات يقفوها الفَطِنُ ويهتدي إليها الذكيّ. فأولها إدمان النظر، والعين باب النفس الشارع، وهي المنقّبةُ عن سرائرها، والمعبِّرة لضمائرها، والمعربة عن بواطنها. فترى الناظرَ لا يطرف، يتنقّل بتنقُّلِ المحبوب وينزوي بانزوائه، ويميلُ حيث مال، كالحرباء مع الشمس"[1]. ومنها "الإقبالُ بالحديث، فما يكاد يُقبل على سوى محبوبه وإن تعمّد ذلك، وإن التكلُّف ليستبين لمن يرمقه فيه، والإنصات لحديثه إذا حدَّثَ، واستغراب كل ما

(1) الأندلسي، ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1993م، ص103.

يأتي به ولو أنه عين المحال وخَرْق العادات، وتـصديقه وإن كَـذَبَ، وموافقتـه وإنْ ظلـم، والشهادة له وإن جار، واتّباعه كيف سلك وأي وجهٍ من وجوه القول تناول ومنهـا الإسـراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه، والتعمُّد للقعود بقربه والدنو منه، واطّراح الأشغال الموجبة للزوال عنه، والاستهانة بكل خطب جليل داعٍ إلى مفارقته، والتباطؤ في المشيء عند القيـام عنه ... وهذه العلامات تكون قبل استعار نار الحب وتأجج حريقه، وتوقد شُـعلِهِ واسـتطارة لهبه، فأما إذا تمكّن وأخذ مأخذه فحينئذ ترى الحديث سراراً، والإعراض عن كل من حـضر إلا عن المحبوب جهاراً ... ومن علاماته وشواهده الظاهرة لكلِّ بصر: الانبساطُ الكثير الزائد في المكان الضيّق، والتضايقُ في المكان الواسع، والمجانبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفيّ، والميلُ بالاتّكاءِ، والتعمُّد لمسِّ اليد عند المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعـضاء الظاهرة، وشربُ فضلة ما أبقى المحبوبُ في الإناء، وتحرّي المكان الذي يقابله فمه"[1].

ويقول في موطن آخر: "ومن علاماته حُبُّ الوحْدَةِ، والأُنْسُ بالانفراد، ونحول الجـسم دون حرٍّ يكون فيه ولا وجع مانع من التقلب والحركة والمشي، دليل لا يكـذبُ، ومخبـرٌ لا يخون عن عِلّة في النفس كامنة"[2].

هذه بعض علامات الحب التي ذكرها ابن حزم، وهي في أغلبها علامات معنوية تدرك من سلوك المُحب وتصرُّفه، وتلاحظ على أفعاله وأقواله، وإن ذكرَ مِنْ بين ما ذكـر بعـض العلامات المادية كنحول الجسم، وبَهْتٌ يقعُ وروَعة تبدو على المحب عند رؤية مَنْ يحبُّ فجأة وطلوعه بغتةً، وقد ذكر ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) معظم هذه العلامات في كتابه (روضة

([1]) الأندلسي، ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ص103-106.

([2]) المرجع السابق، ص108.

المحبين ونزهة المشتاقين) تحت عنوان: "في علامات المحبة وشواهدها" ولما لم يكن صنيع ابن قيم الجوزية – حسب إحسان عباس– سوى تصرف بعبارات ابن حزم[1]، فإن ذكر ما جاء به ابن قيم يُعدُّ –في تقديري– من باب الفضول[2]، وليس ببعيد من هذا ما جاء به ابن الأكفاني، وابن أبي حجلة[3]، إذ أضاف ابن الأكفاني بعض العلامات، التي أفادها من ابن أبي حجلة "وقال ابن الأكفاني في كتابه (غنية اللبيب عند غيبة الطبيب) ... علامته نحافة البدن، وخلاء الجفن للسهر، وكثرة ما يتصعّد إليه من الأبخرة، وغور العين وجفافها إلا عند البكاء، وحركة الجفن ضاحكة كأنه ينظر إلى شيء لذيذ، ونفس كثير الانقطاع، والاسترداد والصعداء، ونبض غير منتظم لا سيما عند ذكر أسماء وصفات مختلفة فأيّها اشتد عنده اختلاف النبض وتغير الوجه فهو"[4].

فهذه علامات مادية تبدو على المحب بحيث يستطيع ملاحظها ومدركها أن يحكم على صاحبها بوقوعه تحت وطأة الحب إذا عاينها فيه، وهذه وتلك من العلامات مما يميز شخصية المُحب الذي شغل فؤاده بالهوى إن مُختاراً –حسب بعض الدارسين– وإنْ مضطراً مكرهاً – حسب آخرين–.

ولعل هذه العلامات بشقيها مما أدركه الشعراء ولاحظوه إمّا على أنفسهم إذ جربوا مثل هذه المشاعر واختبروها وإما على غيرهم إن لم يفعلوا، فسجلوها في أقوالهم من مثل:

([1]) الأندلسي، ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص103، هامش 1.

([2]) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، خرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، ص187-200.

([3]) ابن أبي حجلة المغربي، شهاب الدين، ديوان الصبابة، دار ومكتبة الهلال.

([4]) المرجع السابق، ص14.

قول العبّاس بن الأحنف (ت 194هـ):

إن يمنعوني ممرّي قُـربَ دارهـمُ   فسوفَ أنظُرُ من بُعدٍ إلـى الـدارِ

سيما الهوى شُهِرتْ حتى عُرِفتُ بها   إني محبٌّ وما بالحـب مـن عـارِ

ما ضرّ جيـرانكم والله يُـصلِحُهمْ   لـولا شـقائي إقبـالي وإدبـاري

لا يقدرون على مَنْعِي ولو جَهَـدوا   إذا مررتُ وتسليمي بإضـماري[1]

وقول البحتري (ت 284هـ) يمدح محمد بن علي بن عيسى القمّي الكاتب:

ما الحُسْنُ عندكِ يا سُعادُ بمُحْـسنٍ   فيمـا أتـاه ولا الجمـال بمُجمـلِ

عُذِلَ المَشُوقُ وإنّ من سَيِما الهـوى   في حين يَجْهَلُـه لِجـاج العَـذَّلِ[2]

وقول أبي فراس الحمداني (ت 357هـ) إلى أبي زهير المهلهل بن نصر بن حمـدان، جواباً عن قصيدة كتبها ابتداءً إليه:

أيُّهـا المُـذْنِبُ المعاتـبُ حتّـى   خِلْتُ أنَّ الـذُّنُوبَ كانـت ذُنُـوبي

كن كما شئت من وصـال وهجـرِ   غير قلبـي عليـك غيـر كئيـبِ

لك حسمُ الهوى، وثغـر الأقـاحي   ونـسيمُ الـصَّبَا وقـد القَـضيبِ

قد جحدتَ الهـوى، ولكـنْ أقـرَّتْ   سيمياءُ الهَـوى ولحـظ المُريـبِ

أنا فـي حَـالتي وصـالٍ وهجـرٍ   من جوى الحُبِّ في عذابٍ مُـذيبِ

([1]) ديوان العباس بن الأحنف، تح: عاتكة الخزرجي، مطبعة دار الكتب المصرية، 1954، ص153. وانظر الأغاني، ج18، ص268. والحماسة المغربية، ج2، ص986. وقطب السرور في أوصاف الخمور، ص24.

([2]) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، ط5، ص223، وقد وردت الأبيات في ديوان البحتري برواية مختلفة، هي (وإن من شيم الهوى)، ج3، ص1742.

وقول أبي سعيد فرج بن قاسم بن أحمد التغلبي (783هـ) في النسيب:

فطرقُ الهوى شتّى ولكنّ أهله ... يحوزون في يوم السبق به السُّبقا
فكم جَمَعَتْ طُرقُ الهوى بين أهلها ... وكم أظهرتْ عند السُّرى بينهم فَرَقا
بسيما الهوى تسمو معارفُ أهله ... فحيث يُرى سيما الهوى فاعرف الصدقا
فمن زفرةٍ تُزجي سحائب عبرةٍ ... إذا زفرةٌ ترقى فلا عَبْسة تبقى
إذا سكتوا عن وجدهم أعرفت بهم ... بواطنَ أحوالٍ وما عرفت نطقا[1]

وقول ابن الأبّار القضاعي البلنسي (ت 658هـ):

مَحَبَّتُكُمْ إلى الرّحمَانِ زُلْفَى ... وحُبُّ سِوَاكُمْ إثْمٌ وَحُوبُ
ولو أنّهُمْ فينا جبالٌ ... هَفَتْ بالأرض والناس الذنوبُ
عَلَيْهِمْ من شحوبهم سِمَاتٌ ... كذا سيما المحبينَ الشحوبُ
يخافونَ البَيَاتَ وما أخافوا ... فقد جعلت جوانحهم حواسهم تذوبُ[2]

وقول عكاشة بن عبد الصمد العمّيّ (ت 175هـ):

طَرفي يذوبُ وماءُ طَرْفِكَ جامدٌ ... وعليَّ من سيما هواكِ شواهدُ
هذا هواكِ قسَمْتِهِ بينَ الورى ... ومنحتني أرَقاً وطَرْفُكِ راقدُ
فعليَّ منه اليومَ تسعةُ أسهُمٍ ... وعلى جميع النّاسِ سهمٌ واحدُ[3]

([1]) لسان الدين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في مَنْ لقيناه من شعراء المائة الثامنة، ص68. وانظر الأبيات نفسها في: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج5، ص512.

([2]) ديوان ابن الأبّار، ص437.

([3]) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ج3، ص186.

فأقوال الشعراء هذه وغيرها مما ينحو نحوها، ويصبُّ في بحرها – كما يُلحظ– لا تكاد تخرج عن أوصاف ابن حزم الظاهري وذكره لعلامات الهوى والحب، وهي مما لا مجال لإخفائه، بل لعل صاحبها يجهد في ذلك دون جدوى، لأن مظهره البدني وسلوكه الخارجي يفضحان ما ينتابه، وهي علامات وسيمياء لشخصية صاحبها تدلّل على رقة مشاعره، وصفاء روحه، ونقاء سريرته، لذلك وضعت هذه العلامات حيث هي مما يميز شخصيات الناس بعضها من بعض.

أما إذا أتينا إلى النماذج النثرية، فلن نجدها إلا دائرة في الفلك نفسه، لذلك سأقتصر منها على أوضحها:

– روى أبو سعيد محمد بن علي بن عمرو النقّاش (ت 414هـ) من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث الخضر قوله: "بينما هو ذات يوم يمشي في سوق من أسواق بني إسرائيل أبصره رجل مكاتب، فقال: تصدّق عليّ، بارك الله فيك، فقال الخضر: آمنتُ بالله، ما يُرد الله من أمر يكن، ما عندي من شيء أعطيكه إلا أنْ تأخذني إليك، فقال المسكين: أسألك بوجه الله أن تتصدق، إني نظرتُ إلى سيما الخير في وجهك، ورجوتُ البركةَ عندك"[1].

وروى أبو نعيم الأصفهاني (ت 430هـ) أن مالك بن دينار كان يقول في دعائه: "اللهم أقبل بقلوبنا إليك حتى نعرفك حسناً، وحتى نرعى عهدك، وحتى نحفظ وصيتك حسناً، اللهم سوّمنا سيما الأبرار، وألبسنا لباس التقوى"[2].

([1]) النقاش، ابو سعيد محمد بن علي، فنون العجائب في أخبار الماضين من بني إسرائيل وغيرهم من العبّاد والزاهدين، تح: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ص118، وانظر الحديث في: مشكل الآثار، ج2، ص357. والمعجم الكبير، ج8، ص132-134، ورقمه 7530. وأخبار اصبهان، ج2، ص287. ومسند الشاميين، ص163. وتاريخ دمشق، ج5، ص319، ورقمه2.

([2]) الأصفهاني، ابو نعيم، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996، ج2، ص360.

وجاء في كتاب (إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ) قوله: "وروي أنّ الشافعي –رحمه الله– لما مَرِضَ مَرَضَ موته بمصر قال: مروا فلاناً يُغسلني، فلما توفي بلغه خبر وفاته فحضر، وقال: ائتوني بتذكرته، فأتى بها فنظر فيها، فإذا على الشافعي سبعون ألف درهم دين، فكتبها على نفسه وقضاها عنه، وقال: هذا غسلي إياه، أي أراد به هذا، وقال أبو سعيد الواعظ الجركوشي: لما قدمت مصر طلبت منزل ذلك الرجل فدلوني عليه، فرأيتُ جماعة من أحفاده وزرتهم فرأيت فيهم سيماء الخير، وآثار الفضل، فقلت بلغ أثره في الخير إليهم، وظهرت بركته فيهم مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾"[1].

ومما جاء في (سياسة نامة أو بسير الملوك) من حديث نظام الملك حسين الطوسي (ت 485هـ) حكاية عن أمير حرس لعهد المأمون، وقد جيء له بمذنب معترف بذنبه ليقضي بشأنه: "انظروا كيف أن سيماه وملامحه تشهد له"[2].

وتتكرر إضافة كلمة السيما أو السيماء إلى الخير والصلاح والبر في غير الكتب المذكورة، أكتفي بالإشارة إليها، مستدلةً بما ذكر منها على ما لم يُذكر[3].

إن "الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة"[4] هو بالضبط ما قاله فخر الدين الرازي (ت 606هـ) في تعريف الفراسة، وهو عينه ما تدل عليه السيمياء قديماً وحديثاً، وهو دون سواه ما دلّت عليها الشواهد السالفة، "وتقرير هذا الكلام أن المزاج إما أن يكون هو

([1]) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج3، ص331.

([2]) الطوسي، نظام الملك حسين، سياسة نامة أو سير الملوك، تح: يوسف بكار، دار الثقافة، 1407، ص179.

([3]) أنظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج6، ص185، ورد فيه (سيما الصلحاء). والأصفهاني، أبا الفرج، الأغاني، ج12، ص164، ورد فيه (أظهر سيما الخير)، ... وغيرها.

([4]) مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب "الفراسة" لفخر الدين الرازي، ت: مراد وهبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص94.

النفس، وإما أن يكون آلة النفس في أفعالها وعلى كلا التقديرين فالخَلْق الظاهر والخُلُق الباطن لا بُدَّ وأن يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخَلْق الظاهر على الخُلُق الباطن جارياً مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر، ولا شك أنه نوع من الاعتبار صحيح"(1).

وإذا كان ذلك كذلك، ظهر لنا لِمَ تركز الربط بين سيمياء الوجوه وطبيعة شخصيات أصحابها بدءاً من الآيات الكريمة وانتهاء بأي قول يُحدث مثلَ هذا الربط، ولعل تفسير الرازي لهذا الأمر يتسم بالمعقولية والقبول حين قال: "اعلم أن دلالة الوجه على الأحوال النفسانية أتم من دلالة سائر الأعضاء عليها ويدل عليه من وجوه:

الأول: أن الإنسان إنما كان إنساناً لأجل الفهم والعقل والذكر والحفظ ومحل هذه الأحوال هو الدماغ، فإن الرأس صومعة الحواسّ، ومعدن الحفظ والذكر والفكر وذلك يدل على أن الرأس أكمل الأعضاء في ظهور الآثار النفسانية فيه، فكانت دلالة أحوال الرأس على الآثار النفسانية أتمّ.

الثاني: أن كمال حال الجسد إنما يكون بسبب الحسن، ونقصان حاله إنما يكون بسبب القبح، ومحل الحسن والقبح ليس إلا الوجه، فأما سائر الأعضاء فلا يُلتفت إليها وإلى ما فيها من الحسن والقبح في مقابلة الوجه.

والثالث: أن الأحوال الظاهرة في الوجه قوية الدلالة على الأخلاق الباطنة، فإن للخجالة لوناً مخصوصاً في الوجه، وللخوف لوناً آخر، وللغضب لوناً ثالثاً، وللفرح لوناً

---

(1) مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب "الفراسة" لفخر الدين الرازي، ص95.

رابعاً، وهذه الألوان متى حصلت في الوجه فإنه يقوي دلالتها علـى الأخـلاق الباطنة والأحوال النفسانية.

فثبت أن دلالة الأحوال الظاهرة الموجودة في هذا العضو أتمّ من دلالة الأحوال الظاهرة الموجودة في سائر الأعضاء"[1].

وقد ردّ الرازي هذا التلازم بين الأحوال الظاهرة والأحوال النفسانية الباطنة -كما سبق قوله- إلى أمزجة أصحابها التي تتدخل في تكون شخصياتهم، بل إنه ذهب إلى ما هو أبعد من هذا حين تحدث عن أشكال أعضاء الإنسان عضواً عضواً، ذاكراً طبيعته وفق شكل كل عضو وحجمه ولونه.

ج- سيمياء الأزياء والطبقة الاجتماعية

لما كانت العلامةُ تستخدم أصلاً لنقل معلومات معينة أو لقول أشياء معينة، أو الإشـارة إليها، بغض النظر أكان ذلك النقل والقول والإشارة مقصوداً أم لا، فإن الأزياء تعد -بلا شك- إحدى حقول العلامات التي يتبادل الناس فيما بينهم معلومات أو معاني بناء عليها، تماماً مثـل ملامح الوجه الدالة على هوية صاحبها وشخصيته، ذلك أن "أصل كل علامة هو مبدأ التشكل، ولكن أصل التشكل هو توفر صورة حسية تدرك عبر إحدى قنوات الحواس الخمس من البصر والسمع واللمس والشم والذوق. فإذا ارتبطت هذه الصورة الحسية باصطلاح معين بين الأفراد المشتركين نشأت العلامة"[2]، والتي يُعد التعريف الذي يقدمه قاموس الفلسفة لـ أباغنانو (dictionaire de philosophie d'Abbagnano) لها – حسب أمبرتو إيكو- الأكثر

(1) مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب "الفراسة" لفخر الدين الرازي، ص148.

(2) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص53.

شيوعاً، إذ عُرِّفت بأنها: "كل شيء أو حدث يُحيل على شيء ما أو حدث ما"[1]، ومن هنا تُعد الأزياء علامات لا من حيث كونها ألبسة تغطي الأجسام فحسب، وإنما من حيث كونها تحمل دلالات أخرى أيضاً، يقول رولان بارت: "فاللباس يصلح للتغطية، كما أن الطعام يصلح للتغذية، ولكنهما يصلحان مع ذلك للدلالة على شيء ما أيضاً"[2].

فمن الأزياء ما يُميّز أمة من غيرها، ومنها ما يُميّز أهل ديانة أو ملة من سواهم، ومنها ما يُميّز أتباع فرقة دينية من غيرهم، ومنها ما يدل على الطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها أصحاب زي ما، ومنها ما ينبني عليه حُكم شرعي أو فصل في قضية، وسأمثل على كل حالة من الحالات الآنفة ما يُعزز مذهبي هذا فيها.

لكن قبل أن أفعل هذا أجد لزاماً علي بيان سبب ربط الأزياء بالطبقة الاجتماعية، ذلك أن الأزياء مظهر خارجي تدل على الطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها صاحبها، غالباً، علواً ودنواً، كما أنها تعكس ثقافة مرتديها، لذلك عُنيت جماعة موسكو –تارتو "بالثقافة عناية خاصة باعتبارها الوعاء الشامل الذي تدخل فيه جميع نواحي السلوك البشري الفردي منه والجماعي، وهذا السلوك –في نطاق السيميوطيقا– يتعلق بإنتاج العلامات واستخدامها، ويرى هؤلاء العلماء أن العلامة لا تكتسب دلالتها إلا من خلال وضعها في إطار الثقافة. فإذا كانت الدلالة لا توجد إلا من خلال العرف والاصطلاح فهذان بدورهما هما نتاج التفاعل الاجتماعي، وعلى هذا فهما يدخلان في إطار آليات الثقافة. ولا ينظر هؤلاء العلماء إلى العلامة المفردة بل

([1]) ايكو أمبرتو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، ص67.

([2]) بارت، رولان، مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد البكري، ص68.

يتكلمون دوماً عن (أنظمة) دالة أي عن مجموعات من العلامات، ولا ينظرون إلى النظام الواحد مستقلاً عن الأنظمة الأخرى، بل يبحثون عن العلاقات التي تربط بينها"[1].

ومن هنا فإنه من الصعوبة بمكان الحديث عن الأزياء دون ربطها بالطبقة الاجتماعية، ففي قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ﴾ [2].

فعلى الرغم مما سبق بيانه بشأن السيمياء الوارد ذكرها في الآية الكريمة، فإن أقوال المفسرين شملته واشتملت على سواه، حيث جاء عند الطبري (ت 310هـ) قوله: "وقال آخرون: معنى ذلك: تعرفهم برثاثة ثيابهم"[3]، وبهذا قال غير واحد من أهل التفسير[4]، وأضاف القرطبي (ت 671هـ) قوله في هذه الآية (تعرفهم بسيماهم) "فيه دليل على أن للسيما أثراً في اعتبار من يظهر عليه ذلك، حتى إذا رأينا ميتاً في دار الإسلام، وعليه زنار وهو غير مختون لا يُدفن في مقابر المسلمين، ويقدم ذلك على حكم الدار في قول أكثر العلماء"[5].

وبناءً عليه فقد دلّت سيمياء الزي –حسب هذا التوجيه– على الطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها أصحابه، ألا وهي طبقة الفقراء، وحسب قانون المخالفة، فإن حُسن الهيئة المترتب

---

(1) قاسم، سيزا، السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص40.

(2) البقرة: 273.

(3) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج5، 596.

(4) انظر: البغوي، أبا محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ج1، ص338. والقرطبي، أبا عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ج3، ص342. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص69، وغيرهم.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ج3، ص341.

على الثياب الحسنة الجديدة فإنه يدل على طبقة الأغنياء أو ميسوري الحال، هذا ما اصطلح عليه الناس، وبه جاء التوجيه النبوي، إذ جاء في مسند الإمام أحمد الحديث الآتي: "حدثنا أبو أحمد، قال: حدثنا سفيان عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عن أبيه مالك، قال: قلت يا رسول الله، الرجل أمرُّ به، فلا يُضيِّفُني ولا يقريني، فيمرّ بي فأجزيه؟ قال: "لا بل أقره". قال: فرآني رثَّ الثياب، فقال: هل لك من مال؟ فقلت قد أعطاني الله عزّ وجلّ من كل المال من الإبل والغنم، قال: "فليُرَ أثرُ نعمة الله عليك"[1]، هذا فضلاً عما استدل عليه القرطبي من الآية الكريمة من تحكيم سيمياء الزي على ديانة صاحبها، فمن مات في ديار الإسلام وعليه زنار وهو غير مختون لا يُدفن في مقابر المسلمين لأن الزنار وعدم الختان علامتان على كون صاحبهما ذمياً.

وربما كان الجاحظ (ت 255هـ) أكثر مَنْ فصّلَ القول في سيمياء الزي وربطه بطبقات المجتمع إذ قال: "وبالناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيماء، ولكل صنف منهم حلية وسِمَة يتعارفون بها ... وكما خالفوا بين الأسماء للتعارف، قال الله عز وجل: "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" فعند العرب العِمّة وأخذ المخصرة من السيما. وقد لا يلبس الخطيب المِلحفة ولا الجبّة ولا القميص ولا الرداء. والذي لا بُدَّ منه العِمّة والمخصرة. وربما قام فيهم وعليه إزارٌ قد خالف بين طرفيه، وربما قام فيهم وعليه عمامته، وفي يده مخصرته، وربما كانت قضيباً وربما كانت عصا، وربما كانت قناة ... وكانت سيما أهل الحرم إذا خرجوا إلى الحِلّ في غير الأشهر الحُرم، أن يتقلدوا القلائدَ، ويعلقوا عليهم العلائق. وإذا أوذم أحدهم الحج تزيّا بزي الحاجّ، وإذا ساق بَدَنة أشعرها،

([1]) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، ج28، ص466.

وخالفوا بين سمات الإبل والغنم، وأعلموا البحيرة بغير علَم السائبة، وأعلموا الحامي بغير علَم سائر الفحول، وكذلك الفَرَع والوصيلة والرجبيّة والعتيرة من الغنم، وكــذلك ســائر الأغنـــام السائمة.

وكان الكاهن لا يلبس المُصبَّغ، والعرّاف لا يدَعُ تذييل قميصه وسحب ردائه، والحَكَم لا يفارق الوَبَر. وكان لحرائر النساء زيٌّ، ولكل مملوك زيّ، ولذوات الرايـــات زيّ، وللإمـــاءِ زيّ"[1].

لقد دونت كلام الجاحظ الآنف على طوله: إذ امتد عنده على بضع صفحات، لأنه دعا إلى اعتبار السيما للتمييز بين عدد من الأمور:

منها أنه دعا إلى اعتبار السيما في التمييز بين الأمم المختلفة، عاداً العِمّة والمخـصرة مما يتميز به العرب عمن سواهم من الأمم، ولعل الجاحظ معتمد فيما ذهب إليه على مــا ورد من أحاديث منسوبة إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في الحض على ارتـداء العمامـــة لأنها من سيمياء الملائكة وتيجان العرب، واتخاذ المخصرة لأنها من عادة الملوك، فمما جـــاء في الحض على ارتداء العمامة، ما أورده الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 748هــــ) رواية عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "عليكم بالعمائم فإنها سيما الملائكـــة وأرخوهـــا خلف ظهوركم"[2]، وقد رواه الهيثمي المصري نور الدين علي بن أبي بكـــر (ت 807هـــــ)

([1]) الجاحظ أبو عثمان، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ط4، ص90-97.

([2]) الذهبي، أبو عبد الله بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج4، ص396، [في ترجمة يحيى بن عثمان بن صالح المصري]، وانظر: الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تح: عبد الرحمن المعلمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1987، ص173، لا سيما تعليقه: [وذكره ابن طاهر في موضوعاته].

وعلّق عليه بقوله: "رواه الطبراني، وفيه عيسى بن يونس، قال الدارقطني: مجهول، وذكر الذهبي هذا الحديث في ترجمة يحيى بن عثمان بن صالح المصري شيخ الطبراني، ومع ذلك فقد وثّقه"(1).

في حين علّق المباركفوري أبو العُلى محمد بن عبد الرحمن (ت 1353هـ) على أحاديث فضل العمامة بقوله: "لم أجد في فضل العمامة حديثاً مرفوعاً صحيحاً، وكل ما جاء فيه فهي إما ضعيفة أو موضوعة، فمنها ما رواه القضاعي والديلمي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً: العمائمُ تيجان العرب، ... ومنها حديث: عليكم بالعمائم فإنها سيما الملائكة وأرخوها خلف ظهوركم"(2).

ومما يدل على فضل المخصرة، ما ذكره القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 671هـ) فيها، إذ قال: "وفي الصحيحين: أنه عليه الصلاة والسلام كان له مخصرة. والإجماع منعقد على أن الخطيب يخطب متوكئاً على سيف أو عصا، فالعصا مأخوذة من أصل كريم، ومعدن شريف، ولا ينكرها إلا جاهل. وقد جمع الله لموسى في عصاه من البراهين العظام، والآيات الجسام، ما آمن به السحرة المعاندون. واتخذها سليمان لخطبته وموعظته وطول صلاته. وكان ابن مسعود صاحب عصا النبي ﷺ وعنزته، وكان يخطب بالقضيب.

---

(1) الهيثمي، نور الدين علي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج5، ص148.

(2) المباركفوري، أبو العُلى محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، راجع أصوله: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، د.ت، ج5، ص414.

وكفى بذلك فضلاً على شرف حال العصا، وعلى ذلك الخلفاء وكبراء الخطباء، وعادة العرب العرباء، الفصحاء اللسن البلغاء أخذ المخصرة والعصا والاعتماد عليها عند الكلام، وفي المحافل والخطب"[1].

والعمّة والمِخْصرة لا تقتصران على تمييز الجنس العربي عن سائر الأجناس فحسب، وإنّما تتجاوزان ذلك إلى أن تُعدّا لازمتين من لوازم الخطابة وسمَتَيْن بارزتين لا بُدَّ للخطيب منهما، فقد يتخلى الخطيب عن لبس الملحفة والجبة والقميص والرداء لكنه يلتزم بالعمامة والمخصرة.

ومما أشار إليه الجاحظ في اعتبار السيمياء للتمييز بين حرائر النساء وإمائهن، وبين المماليك والأحرار، وذوات الرايات في الجاهلية، اللواتي كثر الحديث بشأنهن لا سيما في كتب التفسير وكتب الحديث عند تناول ظاهرة الزنا، وأضرب النكاح في الجاهلية، فقد روي عن عائشة رضي الله عنها "أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء .. والنكاح الرابع، يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، كُنّ ينصبن على أبوابهن رايات تكون علَماً، فمن أرادهن دخل عليهنّ، فإذا حملت إحداهن ووضعت حَمْلَها، وجُمعوا لها، ودعوا القافة لهم، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاط به ودُعي ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بُعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق، هدم نكاح الجاهلية كُلّه إلا نكاح الناس اليوم"[2]. كل ذلك بناءً على أزيائهن وراياتهن، التي كانت تتعدد وتتميز بألوان يختلف بعضها عن بعض، وقد عُيّر بعض أبنائهن بصنيعهن ذاك، من ذلك أنه كان يقال لمروان بن الحكم ولولده بنو

([1]) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص188.

([2]) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 2003، ج7، ص239.

الزرقاء، "يقول ذلك من يريد ذمهم وعيبهم، وهي الزرقاء بنت موهب جدة مروان لأبيه، كانت من ذوات الرايات التي يستدل بها على بيوت البغايا، فلهذا كانوا يذمون بها، ولعل هذا منها كان قبل أن يتزوجها أبو العاص بن أمية والد الحكم، فإنه كان من أشراف قريش، ولا يكون هذا من امرأة وهي عنده. والله أعلم"[1].

وقد بدا من حديث عائشة رضي الله عنها صنفان من أصناف السيمياء: أحدهما –متعلق بسيمياء الأزياء التي كانت تُنصب على أبواب ذوات الرايات لتكون عَلَماً عليهن، فيتميزن بها دون سواهن من النساء، والآخر– متعلق بسيمياء الملامح والوجه الذي يدركه القافة فيلحقون مولود أولئك النسوة بأبيه دون أن يمتنع من ذلك لدقة صنيعهم ذاك على ما يبدو.

وقد تضمن كلام الجاحظ اعتبارات أخرى لسيمياء الأزياء، منها سيمياء أهل الحرم إذا خرجوا إلى الحل في غير الأشهر الحرم، إذ كانوا يتقلدون القلائد، ويعلقون عليهم العلائق تمييزاً لهم عن غيرهم، وكذلك كان لمن نوى الحج زي يتزيا به، تمييزاً له بنيته في أداء هذه الشعيرة.

ومنها زي الكاهن، وزي العرّاف، فلم يكن الكاهن يلبس الثياب المصبّغة، وكان العراف لا يدع تذييل قميصه وسحب ردائه، مما يؤكد دلالة الأزياء على طبائع أصحابها وفكرهم ومعتقدهم، فهم يتميزون عن غيرهم بلباسهم الذي يسمون أنفسهم به، بحيث يتمكن مَنْ يراهم من نسبتهم إلى الفئة الاجتماعية أو الدينية التي ينتسبون إليها، بل إن الجاحظ ليذهب إلى أبعد من هذا، حين يجعل السيمياء تتجاوز أزياء الناس إلى الإبل والغنم، التي خالف العرب بين

---

(1) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ج21، ص57.

سماتها وأعلموها بعلائم مختلفة بحيث تدل تلك السمات والعلائم على أصحابها وأنواعها وأصنافها.

ومما ينضوي تحت هذا الباب قول رسول الله ﷺ فيما رواه عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما–: "والذي نفسي بيده، لا تقوم الساعة حتى يكون عليكم أمراء كَذَبة، ووزراء فَجَرة، وأعوان خَوَنة، وعُرفاء ظَلَمة، وقراء فسقة، سيماهم سيما الرهبان، وقلوبهم أنتن من الجيفة..."[1].

وقوله ﷺ: "ائتوا المساجد حُسَّراً ومقنعين، فإن ذلك من سيما المسلمين"[2].

وقوله ﷺ فيما رواه عبد الرحمن بن عدي البهراني، عن أخيه عبد الأعلى بن عدي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا علي بن أبي طالب يوم .. غدير خم فعمّمه، وأرخى عَذَبَة

([1]) الإسماعيلي، أحمد بن إبراهيم، كتاب المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي، تح: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1990، ج3، ص722. وانظر: الداني، أبا عمرو عثمان بن سعيد المقري، كتاب السنن الواردة في الفتن، اعتنى به: أبو عمر نضال عيسى العبوشي، بيت الأفكار الدولية، د.ت، ج3، ص118. والزمخشري، أبا القاسم محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1992، ج1، ص445. والتويجري، حمود بن عبد الله، إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، د.ت، ط1، 1394هـ، ج1، ص181.

([2]) السيوطي، جلال الدين، جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، نشر: الأزهر الشريف، 2005، مج1، ص60، وعلق الزمخشري على هذه الرواية بقوله: "وفي رواية: (من سيما المسلمين) أي علامتهم كما أن التاج سيما الملوك"، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ج1، ص89. لأن الحديث روي على النحو الآتي: "ائتو المساجد حُسّراً ومُعصّبين فإن العمائم تيجان المسلمين" السيوطي، جلال الدين، جمع الجوامع، ج1، ص60.

العمامة من خلفه ثم قال: "هكذا فاعتموا، فإن العمائم سيما، وهي حاجز بين المسلمين والمشركين"[1].

وكذلك قوله ﷺ: "غيّروا ولا تغيّروا بسواد"[2] إذ علّق الشيخ الألباني على هذا الحديث بقوله: "أخرجه الطبري في (تهذيب الآثار 926/493، الجزء المفقود): حدثني يونس قال: أخبرنا بن وهب قال: أخبرني ابن لهيعة عن خالد بن أبي عمران عن سعد بن إسحاق بن كعب عن عجرة أنه سمع أنس بن مالك يُخبر قال:

دخلت يهود على رسول الله ﷺ فسأل عنهم؟ فقالوا: يهود يا رسول الله! وهم لا يصبغون الشعر، فقال: .. فذكره. قلتُ: وهذا إسناد صحيح"[3].

تحدثت الأحاديث أعلاه عن سيما الرهبان، وسيما المسلمين، وسيما اليهود، وهذه السيما كما هو واضح من الأحاديث الشريفة متعلقة بأزياء أصحاب كل ديانة ومظاهرهم التي تجعل منها علامات دالة عليهم بمجرد رؤيتهم.

---

(1) الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، ط1، 1998، ص1883. وانظر: البرهان فوري، علاء الدين علي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حياتي، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981، ج15، ص483.

(2) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 2002، مج7، ق1، ص962. وانظر: تهذيب الآثار [الجزء المفقود]، ص493. هذا وقد ورد الحديث برواية أخرى هي: غيّروا الشيب ولا تقربُوه السواد، ولا تشبهوا باليهود" عند الترمذي، أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم، في المنهيات، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، د.ت، ص197.

(3) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مج7، ق1، ص962.

فسيما الرهبان متعلقة بأزيائهم وثيابهم – كما بيّن الجاحظ في موطن آخر– إذ ذكر حديثاً لم أعثر له على أصل، هذا نصه: "وفي الحديث أنه لا يفتح عمورية إلا رجال ثيابهم ثياب الرهبان، وشعورهم شعور النساء"[1]، وسيما اليهود كما هو واضح من نص الحديث متعلقة بصبغ شعورهم وهو مما قد يُلحق بالزي، وسيما المسلمين مرتبطة بالقناع، الذي قال فيه الجاحظ: "والمتقنّع أروع من الحاسر؛ لأنه إذا لم يُفارقه الحجاب وإن كان ظاهراً في الطرق كان أشبه بمباينة العوامّ وسياسة الرعية. وطرح القناع ملابسة وابتذال، ومؤانسة ومقاربة، والدليل على صواب هذا العمل من بني هاشم، ومن صنائعهم ورجال دعوتهم، وأنهم قد علموا حاجة الناس إلى أن يهابوهم، وأن ذلك هو صلاح شأنهم أن رسول الله ﷺ كان أكثر الناس قناعاً. والدليل على أن ذلك قد كان شائعاً في الأسلاف المتبوعين، أنّا نجد رؤساء جميع أهل الملل، وأرباب النحل على ذلك"[2].

هذا وقد قرن الجاحظ الأزياء بطبقات المجتمع ومراتبه –وهو يتحدث عن السيمياء المميزة، بألفاظ صريحة دالة، كقوله: "لكل قوم زيّ: فللقضاة زيّ، ولأصحاب القضاء زيّ، وللشُّرَط زيّ، وللكتّاب زيّ، ولكتّاب الجندِ زيّ، ومن زيّهم أن يركبوا الحمير وإن كانت الهماليج لهم مُعْرِضة.

وأصحاب السلطان ومن دخل الدار على مراتب: فمنهم مَنْ يلبس المبطَّنة، ومنهم مَنْ يلبس الدُّرّاعة، ومنهم مَنْ يلبس القَبَاء، ومنهم مَنْ يلبس البازبكند ويُعلّق الخنجر، ويأخذ الجُرز، ويتخذ الجُمّة.

([1]) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص119.

([2]) المرجع نفسه، ص118.

وزيّ مجالس الخلفاء في الشتاء والصيف فُرُش الصُّوف. وترى أن ذلك أكملُ وأجـزلُ وأفخم وأنبل. ولذلك وضعت ملوكُ العجم على رؤوسها التيجان، وجلـست علـى الأسِـرّة، وظاهرت بين الفُرُش، وهل يملأ الأعداء ويُرعب قلوب المخالفين، ويحشو صـدورَ العـوامِّ إفراط التعظيم إلا تعظيم شأن السلطان، والزيادةُ في الأقدار، وإلا الآلات. وهل دواؤهم إلا في التهويل عليهم؟ وهل تصلحهم إلا إخافتك إياهم؟ وهل ينقادون لما فيه الحظُّ لهـم ويُسلـسون بالطاعة التي فيها صلاحُ أمورهم إلا بتدبير يجمع المهابة والمحبّة"[1].

لم يكن كلام الجاحظ الآنف عن الأزياء وتمايز كل طبقة اجتماعية عن سواها إلا فـي سياق الحديث عن السيما، التي بها تتميز الطبقات الاجتماعية بعضها من بعض، ولعلـه فـي استطراداته هذه يمعن في تأكيد أهمية السيما وبيان منزلتها، إذ يأتي حديثه غالباً مرتبطاً بهـا وتوضيحاً لها، من مثل قوله: "والقناع من سيما الرُّؤساء. والدليل على ذلك، والشاهد الصادق، والحجة القاطعة، أن رسول الله ﷺ كان لا يكاد يُرى إلا مُقنّعاً"[2]، وقوله: "وكان مـن عـادة فرسان العرب في المواسم والجموع، وفي أسواق العرب، كأيّام عكاظ، وذي المجاز وما أشبه ذلك التقنُّع .. فكان هذا من شأنهم، وربما مع ذلك أعلم نفسَه الفارسُ بسيما. كان حمزة يـوم بدر معلماً بريشة نعامة حمراء، وكان الزبير معلماً بعمامة صفراء، ... وكان المقنَّع الكندي، واسمه محمد بن عمير، كان الدهر مقنّعا"[3]، وغيرها مما يشير إلى تميّز العرب عن سـواهم من جهة، وتميز بعضهم عن بعض من جهة أخرى، يدل على الجهة الأولى قوله: "إن حمـل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة، والتهيؤ للإطناب والإطالة، وذلك شيء خاص في

([1]) الجاحظ البيان والتبيين، ج3، ص114.

([2]) المرجع السابق، ج3، ص102.

([3]) المرجع السابق، ج3، ص100.

خطباء العرب، ومقصور عليهم، ومنسوبٌ إليهم، حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر بأيديهم، إلفاً لها، وتوقُّعاً لبعض ما يوجب حملها، والإشارة بها"[1]، ويدل على الجهة الأخرى قوله: "وللخلفاء عمّة، وللفقهاء عِمّة، وللبقالين عِمّة، وللأعراب عِمّة، وللُّصوص عِمّة، وللأبناء عِمّة، وللروم والنصارى عِمّة، ولأصحاب التشاجي عِمّة"[2].

ويبدو الجاحظ مدركاً للقواعد السيميائية التي تتحدث عنها سيزا قاسم و"هي الطريقة التي تنظم بها كل ثقافة آليات العلامات للإشارة إلى نفسها"[3]، وأنه كان يؤمن بأن "العلامة السيميوطيقية اصطلاحية في أساسها ومقننة"[4]، وبأن "العلامة لا تكتسب قيمتها إلا من خلال تعارضها مع علامات أخرى"[5]، لذلك وجدناه يتحدث عن حاجة الناس إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما، ولكل صنف منهم حلية وسمة، كما جعل الغرض من هذه السيما هي حصول التعارف فيما بينهم كما يتعارفون على بعضهم من خلال مخالفتهم لأسمائهم، وأجرى التمايز بين الأمم على أساسها، فخصَّ أمة العرب بما تميّزت به من اتخاذ العصا والمخصرة والعِمّة دون سائر الأمم، وجعل سيما أزياء كل طبقة اجتماعية أو أهل حرفة وصناعة مما يُستدل به عليها، ورتّب طبقات المجتمع علوا ودنواً بناءً عليها، وذلك عند حديثه عن عِمَم الخلفاء والفقهاء، والبقالين والأعراب واللصوص والروم والنصارى وغيرهم، وعند حديثه عن أزياء القضاة والشُّرَط والكُتّاب والجُند وسواهم.

([1]) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص117.

([2]) المرجع السابق، ج3، ص114.

([3]) قاسم، سيزا، القارئ والنص: من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا، عالم الفكر، ع4/3، 1995، ص264.

([4]) المرجع السابق، ص264.

([5]) المرجع السابق، ص31.

إن إدراك التعارض والتفاوت بين عِمَم أولئك وأزياء هؤلاء لمّا يؤكد لنا إدراك العرب وتطبيقهم بالفعل لأنظمة سيميائية تظهر في ثنايا مجتمعهم، وتشكل جزءاً من ثقافتهم، وتبيّن لنا حُسن التفات الجاحظ لمثل هذه الأنظمة وقدرته على إدراك خطرها، وبراعته في وصفها وصف العارف لأهميتها والمدرك لخطرها وجليل شأنها.

ولما كانت سيما الأزياء تحتل مثل هذه المنزلة، وتتبوأ مثل هذه المكانة في حياة المسلمين بعامة، ولدى فقهائهم بخاصة، بنوا عليها أحكاماً شرعية، تمثلت في ثلاث مسائل:

الأولى: غسل الميت والصلاة عليه.

الثانية: اللقيط.

الثالثة: الركاز.

فأما المسألة الأولى وهي غسل الميت والصلاة عليه، فقد قال الإمام علاء الدين أبو بكر الكاساني الحنفي (ت 587هـ) بتحكيم السيما في غُسل الميت والصلاة عليه، سواء أكان في دار الإسلام أم بدار الحرب، وذلك بقوله: "ولو وُجد ميت أو قتيل في دار الإسلام، فإن كان عليه سيما المسلمين يُغسل ويصلى عليه، ويُدفن في مقابر المسلمين، وهذا ظاهر، وإن لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان، والصحيح: أنه يُغسل، ويُصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، لحصول غلبة الظن، بكونه مسلماً بدلالة المكان، وهي دار الإسلام.

ولو وُجد في دار الحرب، فإن كان معه سيما المسلمين يُغسل ويُصلى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين بالإجماع، وإن لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان، والصحيح أنه لا يُغسل ولا يُصلى عليه ولا يُدفن في مقابر المسلمين.

والحاصل: أنه لا يشترط الجمع بين السيما ودليل المكان بل يُعمل بالسيما وحده بالإجماع"[1]. وذهب الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت 710هـ) هذا المذهب إذ قال: "ومَنْ لا يُدْرى أمسلم هو أم كافر إن كان عليه سيما المسلمين أو في بقاع ديار الإسلام يُغسل وإلا فلا"[2]، أما المقصود بسيما المسلمين في مثل هذا السياق فيوضحها قول شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي (ت 483هـ): "وسيما المسلمين الختان والخضاب ولبس السواد، وما تعذر الوقوف على حقيقته يُعتبر فيه العلامة والسيما"[3].

يبدو من كلام الكاساني السابق، الأهمية التي أعطيت للسيما عند فقهاء المسلمين، إذ أجمعوا على القول بغسل الميت والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين، بمجرد ظهور سيما المسلمين عليه، دون أن يشترطوا الجمع بين السيما ودليل المكان، بل يُعمل بالسيما وحدها بالإجماع، وهذا حكم شرعي تترتب عليه أفعال على درجة من الأهمية، وهو كما يبدو منهج في الحكم على الأشياء من خلال السيمياء.

وأما المسألة الثانية وهي اللقيط إذا كان في يد مسلم، وادعاه ذمي، وكلاهما يدّعي أنه ابنه، فقد ذهب السرخسي (ت 483هـ) إلى القول باعتبار الزي والعلامة عند الاشتباه، وعدم

([1]) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تح: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج2، ص316.

([2]) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (في فروع الحنفية)، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج2، ص305. وانظر: العلامة الهمام مولانا الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص174. والجوزي، أبا الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي البغدادي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، د.ت، ج1، ص328.

([3]) السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط للسرخسي، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000، ج2، ص50.

قدرة أحد الطرفين على تحديد صفات أو علامات في جسم اللقيط، فقال: "اللقيط في حكم المباح، فمن سبقت يده إليه صار مُحْرَزاً له، وكان الحُكم لِيَده، إذ ليس للمكان يدٌ معتبرة، ألا ترى أن المباح يُملك بالإحراز باليد دون المكان، ووجه رواية ابن سماعة -رحمه الله- أن الحكم بالزي والسيما واجب، كالبالغ الذي يوجد في دار، إذا قال: أنا مسلم، فإن كان عليه سيما المسلمين قُبِلَ قوله، ... وتفسير هذه الرواية ذكَرَه ابن سماعة -رحمه الله- أنه إذا كان في عنقه صليب، وعليه ثوب ديباج، ووسط رأسه محروز فالظاهر أنه من أولاد النصارى فلا يُحكم بإسلامه"[1].

ويطّرد الحكم من خلال السيما وتحكيمها عند فقهاء المسلمين، لدرجة تحكيمها على سبيل الوجوب في تحديد هوية اللقيط أمسلمٌ هو أم ذمي إذا تنازعه مسلمٌ وذمي، فإن كان في عنقه صليب وعليه ثوب وديباج ووسط رأسه محروز حُكِمَ عليه أنه من أولاد النصارى، أما إن خلا من هذه السيما، وتحلى بسيما المسلمين وتزيا بزيهم فهو منهم.

وأما المسألة الثالثة وهي الركاز الذي يُميَّز عن الكنز واللقطة، فقد ذكر الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 494هـ) تحت باب: في صفة دافن الركاز ما نصه: "فأما صفة دافنه، فلا يخلو من ثلاثة أضرب، أحدها: أن يوجد عليه سيما أهل الإسلام، والثاني: أن يوجد عليه سيما الجاهلية، والثالث: أن يُجهل أمره ويُشْكل، فأما ما وُجد عليه سيما الإسلام فيسمّى كنزاً، وهو لُقَطَة، يعرّف كما تُعرّف اللقطة ثم حكمها حكم الإسلام، وأما ما وُجد عليه سيما أهل الكفر، فهو الركاز، وفيه الخُمس، وأما ما جُهِلَ أمره وأشكل حاله فسيأتي ذكره"[2].

([1]) السرخسي، المبسوط للسرخسي، ج17، ص116.

([2]) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ مالك، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج3، ص149.

وهكذا لم تقتصر سيمياء الأزياء على إظهار التمايز بين الأمم، أو بيان طبقات المجتمع الاجتماعية ومراتبها فحسب، وإنما تعدت ذلك لبناء أحكام شرعية ذات علاقة بتحديد هويات أصحاب الأزياء، ودياناتهم، ومواقفهم حيال ما يعثرون عليه.

د- السيمياء الطبية:

لعلها معلومة العلاقة بين السيمياء وأعراض المرض وعلاماته، فهي تُعد -حسب المسدي- بداية قصة هذا المصطلح حين يقول: "وبداية القصة أن هذا اللفظ في صيغتيه الإملائيتين (ساميولوجي وسامايولوجي) قد وُضع في منتصف القرن الثامن عشر (1752) ليدل في علم الطب على فرع الدراسة الذي يعكف على تحديد الأعراض التي يُستدل بها على طبيعة المرض، فهو بهذا الاستخدام الذي ما يزال قائماً ضمن أفنان العلوم الطبية يعني علم استقراء العلامات الدالة على العلل التي تعتور جسم الإنسان ... ولما صاغ سوسير نظريته العامة في اللغة اقتبس هذا المصطلح ليعبّر به عما افترض أنه العلم الأشمل الذي يحوي داخله علم اللسانيات والذي يكون مقصده البحث في كل الأنظمة الدالة في الكون"[1]، وإلى هذا ذهب ميجان الرويلي حين قال: "ولئن كان فرديناند دي سوسير هو الذي استخلص مسمّى (السيميولوجيا) من علائقه الطبية في المهاد الإغريقي ليطلقه على علم العلامة أو الإشارة، فإنه هو أيضاً أول من ميّز اللسانيات عن السيميولوجيا حين أصر على أن السيميولوجيا أصل واللسانيات فرع منها، غير أن رولان بارت الذي مارس التحليل السيميولوجي على أكمل وجه، جاء بما يقلب مقولة سوسير إذ زعم أن اللسانيات (بوصفها أكمل الأنظمة العلاماتية) هي الأصل وأن السيميولوجيا فرع منها"[2].

([1]) المسدي، عبد السلام، المصطلح النقدي، ص97.

([2]) الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2007، ص178.

فليس من قصدي الخوض في أيهما الأصل اللسانيات أم السيميولوجيا، وإن كنت أميَل إلى موافقة بارت، بقدر ما أردت الإشارة إلى أصل المصطلح من حيث كونه مستخلصاً من علائقه الطبية المتمثلة في الاستدلال بأعراض المرض وعلاماته على وجوده، وربما كان من الطريف أن يُشار إلى فرديناند دي سوسير بالبنان إذ استخلص مسمّى (السيميولوجيا) من علائقه الطبية في المهاد الإغريقي ليطلقه على علم العلامة أو الإشارة، ويتم تجاهل استخدامات أبي بكر الرازي (ت 313 هـ) وابن سينا (ت 427هـ) لمصطلحي علامات وعلامة للدلالة على أعراض المرض مئات المرات في كتابيهما الحاوي في الطب والقانون في الطب، ليدلا بهما على أعراض المرض التي يتمكن الطبيب من خلالها من تحديد طبيعة المرض، ومن هنا حُقّ للمسدي القول: "كانت الأعراض الصحية .. سياقاً مألوفاً لدى العرب اتقد فيه تيقظهم بمفهوم العلامة وأهمية رصدها بغية توظيفها في ما يُسمى بالاقتران الطبيعي الذي يتولد منه نظام دلالي خاصيّته أنه نظام سببي لأن عناصره ترتبط فيما بينها ارتباطاً علّياً، وكان علم الأعراض عند العرب دافعاً قوياً للاستدلال على الأمراض بأماراتها: ما كان منها بادياً على الجسم والأعضاء، وما كان منها مستتراً فيتقفاه الفاحص من تقلبات النفس وتبدّل المزاج، ويهتدي إليه بحصر مواطن الأوجاع ومجاري تسرُب الآلام. ومن بالغ خطر هذا الاستقراء عبر العلامات الدالة كاد الناس يعتبرون أن علم الأعراض هو الطب نفسه لأنه هو مدار الكشف عن المجهول –نعني المرض– بواسطة المعلوم الذي هو مجموع القرائن والأمارات الدالة عليه دون سواه"[1]، وأؤيده فيما يقول: "ومن يدري لعل قوة منهج الملاحظة –الذي إليه يرجع الفضل في ازدهار علوم شتى في الحضارة العربية ولا سيما علم الطب، وعلم الفلك، وعلم المناظر المسمّى بالبصريات– إنما تعود إلى سنن استقراء الظواهر العينية ورسوخ تحويل العلامة البسيطة، والسمة المعزولة، والأمارة الجزئية، إلى قرائن متظافرة توفر المعلومة وتصنع الدلالة، وتقيم أسوار المعرفة"[2].

([1]) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص72.

([2]) المرجع السابق، ص76.

ولعل في استخدامات العرب لمصطلح العلامة سواء بصيغة المفرد أم الجمع للدلالة على المرض ما يعزز هذا المذهب، فقد جاء عند أبي جعفر الطبري (ت 310هـ) في تفسيره للآية: (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم) قوله: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: إن الله عز وجل أخبر نبيه ﷺ أنه يعرفهم بعلاماتهم وآثار الحاجة فيهم. وإنما كان النبي ﷺ وسلم يدرك تلك العلامات والآثار منهم عند المشاهدة بالعيان، فيعرفهم وأصحابه بها، كما يُدرك المريض فيُعلم أنه مريض بالمعاينة. وإنما تُدرك علامات الحاجة وآثار الضُرّ في الإنسان، ويُعلم أنها من الحاجة والضُرّ، بالمعاينة دون الوصف. وذلك أن المريض قد يصير به في بعض أحوال مرضه من المرض، نظيرُ آثار المجهود من الفاقة والحاجة، وقد يلبس الغني ذو المال الكثير الثياب الرثّة، فيتزيّا بزيّ أهل الحاجة، فلا يكون في شيء من ذلك دلالة بالصفة على أن الموصوف به مختلٌ ذو فاقة. وإنما يدري ذلك عند المعاينة بسيماه كما وصف الله، نظير ما يُعرف أنه مريض عند المعاينة، دون وصفه بصفته"[1].

فقد ربط الطبري أبو جعفر في حديثه الآنف بين العلامة والسيما من جهة، ووضح العلاقة بين المرض وعلاماته الدالة عليه بالمعاينة دون الوصف من جهة أخرى، مستدلاً بأن الصفة قد تخدع الموصوف له لكن المعاينة تجعل المستقرئ يقف من خلال القرائن والعلامات والأمارات على حقيقة الحال، فيتمكن من الحُكم عليها حكماً صحيحاً، وما كان ذلك كذلك إلا لأن العلامة ترتبط بما هي علامة عليه ارتباطاً عِليّاً.

(1) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج5، ص597.

وجاء عند الرازي فخر الدين (ت 606هـ) ضمن حديثه عن الطرق الدالة على كون الخبر صدقاً عدا التواتر قوله: "اختلفوا في أن القرائن، هل تدل على صدق الخبر أم لا؟ فذهب النظّام وإمام الحرمين والغزاليّ إليه، والباقون أنكروه ... والمختارُ: أن القرينة قد تفيد العلم، إلا القرائن لا تفي العبارات بوصفها، فقد تحصل أمورٌ يُعلَمُ -بالضرورة- عند العلم بها كونُ الشخص خجلاً أو وجلاً مع أنّا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الأمور لعجزنا عنها، والإنسانُ إذا أخبرَ عن كونه عطشاناً فقد يظهر على وجهه ولسانه من أمارات العطش ما يفيد بكونه صادقاً، والمريضُ إذا أخبرَ عن ألم في بعض أعضائهِ، مع أنه يصيحُ وتُرى عليه علامات ذلك الألم، ثم إن الطبيب يعالجه بعلاج، لو لم يكن المريض صادقاً في قوله لكان ذلك العلاج قاتلاً له. فها هنا يحصل العلم بصدقه. وبالجملة: فكل من استقرأ العرفَ عرفَ أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن"[1]، فعلى الرغم من كون حديث الرازي متعلّقاً بتصديق الأخبار من خلال قرائنها، فإنه في الوقت نفسه يؤكد أهمية توافرها، إذ عدّها مستند اليقين في الأخبار، وما كان له أن يقول بهذا لولا الأهمية التي يوليها لها، مستشهداً بإخبار المريض عن مرضه واقتران ذلك بعلامات تصاحب ذلك الإخبار.

وذكر الشافعي محمد بن إدريس (ت 204هـ) في باب حمل الجنازة بعض علامات الموت فقال: "وأُحبُّ إذا مات الميت أن لا يعجل أهله غسله لأنه قد يُغشى عليه فيخيل إليهم أنه قد مات حتى يروا علامات الموت المعروفة فيه وهو أن تسترخي قدماه ولا تنتصبان، وأن تنفرج زندا يديه، والعلامات التي يعرفون بها الموت، فإذا رأوها عجلوا غسله ودفنه فإن

---

(1) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د.ت، ج4، ص282.

تعجيله تأدية الحق إليه"[1]، وأضاف النفراوي أحمد بن غنيم (ت 1126هـ) علامات أخرى للموت لخصها قوله: "ومن علامات تحقق الموت انقطاع نفسه وإحداد بصره وانفراج شفتيه وسقوط قدميه"[2]. فإذا بدت العلامات المذكورة في قولي الشافعي والنفراوي تحقق أهل المريض وذووه من موته، لأنها متى ما ظهرت على امرئ تحقق موته.

هذا وقد خصص الغزالي أبو حامد في كتابه (إحياء علوم الدين) باباً بعنوان (بيان علامات أمراض القلوب وعلامات عودها إلى الصحة) قال فيه: "اعلم أن كل عضو من أعضاء البدن خُلِقَ لفعل خاص به، وإنما مرضه أن يتعذر عليه فعله الذي خُلِقَ له حتى لا يصدر منه أصلاً أو يصدر منه مع نوع من الاضطراب. فمرض اليد أن يتعذر عليها البطش، ومرض العين أن يتعذر عليها الإبصار، وكذلك مرض القلب أن يتعذر عليه فعله الخاص به الذي خُلِق لأجله، وهو العلم والحكمة والمعرفة وحب الله تعالى وعبادته والتلذذ بذكره وإيثاره ذلك على كل شهوة سواه والاستعانة بجميع الشهوات والأعضاء عليه .. فهذه علامات المرض وبهذا يُعرفُ أن القلوب كلها مريضة إلا ما شاء الله، إلا أن من الأمراض ما لا يعرفها صاحبها، ومرض القلب مما لا يعرفه صاحبه، فلذلك يغفل عنه. وإن عرفه صعب عليه الصبر على مرارة دوائه فإن دواءه مخالفة الشهوات وهو نزع الروح"[3].

هذه بعض النماذج التي ذكر فيها أصحابها علامات المرض، أما ما أشرت إليه من الشواهد الوفيرة التي وردت في كتابي (الحاوي في الطب) للرازي، و (القانون في الطب)

---

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983، ج1، ص313.

(2) النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، ج2، ص663.

(3) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج3، ص84.

لابن سينا، فهي من الكثرة بحيث لا يتسع المجال لاستعراضها جميعها، لكنني سأكتفي بعرض بعضها والإشارة إلى بعضها الآخر مما يُعطي صورة للقارئ، ويغني عن ذكرها جميعاً.

فمما ورد في كتاب (الحاوي في الطب) من ذكر للعلامات قوله: "ومن العلامات الدالة على ابتداء الماليخوليا حُبُّ التفرُّد والتخلي من الناس على غير وجه حاجة معروفة أو علة كما يعرض للأصحاء لحبهم البحث والستر للأمر الذي يجب ستره وقد ينبغي أن يتفقد علامة متداولة ويبادر بعلاجه لأنه في ابتدائه أسهل ما يكون، ويعسر ما يكون إذا استحكم، وأول ما يستدل به على وقوع الإنسان في الماليخوليا أن يسرع الغضب والحزن والفزع بأكثر من العادة ويحب التفرد والتخلي ..." [1].

وقوله: "وعلامات الورم في الدماغ: الشررُ قدّام العين والنوم على القفا واختلاج الأعضاء ساعة بعد ساعة" [2]. وقوله: "علامة الحرارة في اللسان: شدة حمرته أو اسوداده أو صفرته، وشدة جفوفه، وعلامة البرد فيه شدة بياضه وخدره، وعلامة الرطوبة استرخاؤه وكثرة رطوبته وعِظَمِه وثقله، وعلامة اليبس تقلّصه وجفافه" [3]. وقوله "علامة السل: قال أبقراط: أعرف المتقيحين بهذه الدلائل أن يلزمهم حمى دقيقة، ويكون بالليل أصعب، ويعرقون عرقاً كثيراً ويستريحون إلى السعال ولا ينفثون به شيئاً يعتد به، وتغور أعينهم، وتحمر وجنتاهم، وتتعقف أظفارهم وتسخن أصابعهم وخاصة أطرافها، وتحدث في أبدانهم أورام ثم تستسكن وتحدث ولا يشتهون الطعام وتحدث في أبدانهم نفاخات" [4]. وقوله: " علامات

([1]) الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، الحاوي في الطب، تح: محمد محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، مج1، ج1، ص46.

([2]) المرجع السابق، مج1، ج1، ص119.

([3]) المرجع السابق، مج1، ج1، ص527.

([4]) المرجع السابق، مج2، ج4، ص679.

الفلغموني في الكبد: أن يجد العليل وجعاً في الجانب الأيمن فيما دون الشراسيف، وإذا حدث فلغموني جملة دون الشراسيف إلى فوق، فإن وجد لذلك وجعاً يمتد حتى يبلغ إلى التراقي، وبلوغ الوجع إلى الترقوة ليس بلازم في كل حين، ويسعل سعالاً يسيراً، ويكون لسانه في أول الأمر وفي الآخر الأسود، وتبطل شهوته بطلاناً شديداً مع حمى حادة، ويشتد عطشه، ويتدارك ويتقيأ مِرّة محضة محية، وفي آخر الأمر وفي بعض الأوقات زنجارية، وإن لم يكن ورم الكبد مع ضعف منها احتبست الطبيعة، وإن كان الورم في الكبد حمرة كانت أعراضه مثل هذه إلا أنه تكون معه حمّى محرقة مع عطش شديد جداً"[1].

هذه بعض المواطن التي وردت فيها كلمة علامات أو علامة التي تدل على أعراض المرض، وهي مواطن يسيرة جداً مقايسة بما جاء في الكتاب، وقد استخدمها الرازي ليستدل بها أو ليدلل بها على الأمراض التي تصيب الإنسان، والتي إن ظهرت على امرئ تمكن معالجه من تشخيص مرضه بناء عليها، ووصف العلاج المناسب لمرضه، علماً بأن الرازي ذكر في كتابه تشريح جميع أجزاء البدن بدءاً من الرأس حتى القدم، وذكر ما يعتري كل عضو من أمراض، وعلامات كل مرض، بحيث تدل تلك العلامات على طبيعة الأمراض التي تعتري كل عضو على حدة[2].

وصَنيعُ الرازي صنع ابن سينا (ت 427هـ) في كتابه (القانون في الطب) إذ حدّ الطب، وتحدث عن موضوعاته، وتحدث عن تشريح أعضاء جسم الإنسان، والعلل التي تنتابها، وعلامات تلك العلل، وأساليب علاجها، ومما ذكره بشأن علامات الأمراض قوله:

---

(1) الرازي، الحاوي في الطب، مج3، ج7، ص1099.

(2) المرجع السابق، مج1، ج1، ص32-33، ص75، ص118، ص129، ص130، ص144-145، ص166-167، مج1، ج2، ص264، ص293-294، 304-305، مج1، ج3، ص451-452، ص527، مج2، ج4، ص671، ص679، ص690، ص698، مج3، ج7، ص1082، ص1085، 1099، .... وغيرها.

"للمانيا[1] جملة علامات، ولأصنافه علامات، فعلامات جملته أن تتغير الأفعال السياسية والحركية التغيّر المذكور، والعلامات المنذرة به، فمثل الكابوس (Incubus) مع حرارة (Heat) الدماغ (Brain) ومثل أن تمتلئ القدمان دماً، وتحمران، وينعقد الدم (Blood) في ثدي (Mamma) المرأة، فيدل على حركات مفسدة للدم، والأول قد يدل على ذلك، وقد يدل على أنه سيصير سبباً لفساد الدم (Blood) في عضو (Organ) لا حار غريزي قوي فيه، فيدبر الدم (Blood) تدبيراً جيداً، بل يفسد فيه الدم (Blood) نوعاً من الفساد يؤذي الدماغ (Brain)"[2]. وقوله: "علامة النزلة (Catarrh) الحادة الحارة إن كانت زكامية، حمرة (Erysipelas) الوجه، والعينين، ولذع (Tosting) السائل، ورقّته، وحرارة ملمسه، وربما عرضت معه حمّى، فلا ينتفع بها. وإن كانت حلقيّة، فحدّه ما ينزل إلى الحق (Pharynx) وشدة إحراقه ورقته مع التهاب (Inflammation) يحسّ به إذا تنخّع (Vapours) به، ويدل عليه نفث إلى الصفرة والحمرة (Erysipelas) وقد يكون هناك سدّة (Embolus) أيضاً، وغنّة، ودغدغة حريفة. وعلامة النزلة (Catarrh) الباردة برد (Cold) السيلان إن كان في الأنف (Nose)، ودغدغة في الأنف (Nose) مع تمدد الجبهة، وشدة السدّة (Embolus) والغنّة، وربما دلّ عليها غلظ المادة، وإن كانت إلى الحلق (Pharynx) فبرد ما يتنخّع به وبياضه والانتفاع بحمّى إن عرضت"[3]. وقوله: "لذات الجنب (Side) الخالص علامات خمس: وهي حمّى لازمة (Continued Fever) لمجاورة القلب (Heart) والثانية وجع (Pain) ناخس تحت الأضلاع (Rib) لأن العضو (Organ) غشائي، وكثيراً ما لا يظهر إلا

([1]) المانيا: الجنون والهذيان.

([2]) ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي، القانون في الطب، تح: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج2، ص102.

([3]) ابن سينا، القانون في الطب، ج2، ص242.

عند التنفس، وقد يكون مع النخس تمدّد، وربما كانت أكثر، والتمدد، وربما كانت أكثر، والتمدد يدل على الكثرة، والنخس على القـوة فـي النفـوذ واللـذع (To sting) والثالثـة ضـيق (Narrowness) نفس لضغط الورم وصغره وتواتر منه، والرابعة نبض (Pulse) منشاري، سببه الاختلاف، ويزداد اختلافه، ويخرج عن النظام عند المنتهى لضعف القوة، وكثرة المادة، والخامسة السعال (Cough) فإنه قد يعرض في أول هذه العلّة سعال (Cough) يـابس، ثـم ينفث وربما كان هذا السعال (Cough) مع النفث من أول الأمر، وهو محمود جـداً، وإنمـا يعرض السعال (Cough) لتأذي الرئة (Lung) بالمجاورة ..."[1].

وهكذا تتوالى عباراته الواصفة للأمراض، الذاكرة لعلاماتها أوضح ما يكـون الـذكر والتوضيح، مما يدل على خبرة حقيقية ودراية واسعة في تشخيص الأمراض وتحديد علاماتها الدالة عليها، ووصف علاجاتها، ولو رمت استعراض المواطن التي وردت فيها كلمة علامات أو علامة الدالة على الأمراض لاحتجت إلى مساحات واسعة الأمر الذي لا مسوّغ لـه، لـذا أكتفي بما ذكرت وأشير إلى مواطن أخرى تدل على ما أردت الاستدلال بها عليه[2].

لا شك أن الاقتباسات التي أوردتها تدل أوضح دلالة على استخدامات الثقافات العربيـة لمصطلح العلامات المساوي تماماً لمصطلح السيماء في معاجم اللغة، وكتب التفسير وسـائر كتب التراث، مما لا يدع مجالاً للظن بأن العرب قد عرفوا هذا المصطلح بدلالته التـي يـدل عليها لدى مستخدميه في أيامنا هذه، وحتى لا أرمى بعدم الإنصاف، لا بُدَّ لي من الإشارة إلى

([1]) ابن سينا، القانون في الطب، ج2، ص343.

([2]) المرجع السابق، ج2، ص25-26، ص79-80، ص91-92، ص101-102، ص106، ص123-124، ص164، ص177، ص181، 185، ص190، ص242، ص289، 290، 291، ص310، ص328-329، ص343-344، ص351، ص356، ص459-460، ص474، ص494، ... وغيرها.

أن الرازي أشار مراراً إلى كتاب يوناني بعنوان (العلامات) لجالينوس مما يوحى بأن الأطباء العرب استخدموا هذا المصطلح بدلالته التي دلّ عليها في الثقافة اليونانية، وإذ يأتي سوســير يستخلص هذا المصطلح من علائقه الطبية في المهاد الإغريقي، فهو بلا ريب ليس أول مـــن استخلص هذه الحقيقة بل سُبق إليها بمئات السنين.

الفصل الثالث

الدراسات السيميائية قراءة مقارنة بين صورها التراثية والدراسات المعاصرة

الفصل الثالث

الدراسات السيميائية قراءة مقارنة بين صورها التراثية والدراسات المعاصرة

لم يعرف التراث العربي من يحكم عليه بالعجز أو بالقصور، ولم يدرك كنهه وعمقه من يظن أن مصطلحاً حديثاً في مجال الدراسات الإنسانية لم تبله الثقافة العربية وتختبره، لأن هذا التراث قد استوعب وهضم تراثات سابقة عديدة، وحاكمها وناقشها مستخلصاً منها جميعاً شخصيته الخاصة المميزة، وما هذه المصطلحات التي تُطل علينا برأسها بين الحين والآخر، من الغرب تاره ومن الشرق أخرى، إلا تسميات جديدة لمسميات قديمة، أو تحويرات لها، فيتلقاها بعض أبناء هذه الأمة بدهشة وإعجاب ظانين أنهم وقعوا على كنز ثمين، أو وجدوا ضالة طال ما بحثوا عنها، غير مدركين أنهم يعبرون بصنيعهم هذا عن جهل بتراث أمتهم، فيحلو لهم أن يتملّحوا باستخدامها، ليدلوا على معرفة لديهم جديدة يجهلها غيرهم، أو ليعبروا عن اطلاع عندهم لم يجارهم به سواهم، وما مصطلح السيميائية من هذا ببعيد.

وما كان لي أن أقول بهذا، لولا اعتقادي بأن التجربة الإنسانية هي هي، مهما اختلف الأزمان وتباينت الأوطان، وإنما الذي يختلف في تصوري بمرور الزمن واختلاف البيئات هو صور هذه التجارب وأشكالها ووسائلها، أما حقائقها فهي هي.

فاللغات الإنسانية مثلاً عبارة عن "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[1] حسب ابن جني (ت 392هـ)، وهي شيء مشترك بين جميع البشر، وهي "قديمة قدم الإنسان نفسه

(1) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، 1952، ج 1، ص33.

وأنها ظهرت بظهوره"[1] ومع ذلك فما زالت حتى اليوم لغزاً يستعصي على الفهم من حيث آلية تشكُّلها وطبيعة وجودها، فعلى الرغم "من كل ما أحرزه الإنسان للآن من تقدُّم، وبالرغم من كل ما لدينا من أجهزة وعلم ومعرفة، فلا تزال مشكلة أصل اللغة مستغلقة على الأفهام. فالإنسان الأول لم يترك وراءه أية تسجيلات عن كلامه مثلما فعل بالنسبة لكتابته أو نقوشه ورسومه التصويرية"[2].

وإذا تأملنا النظريات التي حاولت الوقوف على أصول نشأة اللغات وجدناها أربع نظريات قيلت قديما منذ عهود اليونان، وطرحت في العصور الوسطى وفي الثقافة العربية، وما زالت تطرح هي هي في زماننا هذا، تلك هي القول: إما بكونها إلهاماً وتوقيفاً من الله تعالى، أو تواضعاً واصطلاحاً بين أفراد الجماعة البشرية، أو استجابة لغريزة كلامية زوّد بها الإنسان، أو محاكاة لأصوات الطبيعة.

فإذا كانت اللغة هي الأساس الذي اعتمد عليه سوسير وانطلق منه للتنبؤ بميلاد السيميائية، حين قال قولته الشهيرة: " إن اللغة نظام من الدلائل يعبّر عما للإنسان من أفكار، وهي في هذا شبيهة بالكتابة وبألفبائية الصم والبكم، وبالطقوس الرمزية وصور آداب السلوك وبالإشارات الحربية وغيرها، إلا أن اللغة أهم هذه الأنظمة جميعها، وإذن فإنه من الممكن أن نتصور علماً يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية... ونقترح تسميته (Semiology) أي علم الدلائل[3] وإذا كانت اللغة شيئاً مشتركا بين جميع البشر، وأنها نظام من العلامات يعبرون من خلالها عن أغراضهم، فإنّ السيميائية قديمة قدم اللغات الإنسانية،

([1]) أبو زيد، احمد، حضارة اللغة، ص 16.

([2]) المرجع السابق، ص 20.

([3]) سوسير، فردينان دي، دروس في الألسنية العامة، ص37.

وشأنها شأن الطقوس الرمزية، وصيغ الاحترام، والإشارات العسكرية، والأزياء، وأنماط الشخصيات وكل ما يمكن أن يُحيل على معنى، لكن الفرق – فيما أحسب– أن هذه المسميات كانت تعرف بأسماء أخرى غير السيميائية أو غير السيميولوجيا.

وبما أن موضوع البحث متركز على السيميائية، وأن هذا الفصل منه مخصص لإجراء موازنة بين السيميائية في التراث العربي، والسيميائية في الدراسات المعاصرة، فإنه من المنطقي أن يتوجّه الحديث بهذا الاتجاه من خلال المحاور الآتية، والتي سيتم تفصيل القول فيها كلاً على حدة:

أ- مفهوم السيميائية.

ب- السيميائية واللغة.

ج- السيميائية والأزياء.

د- السيميائية والشخصيات.

ه- السيميائية وأعراض المرض.

أ: مفهوم السيميائية

ربما بات قارئاً – من خلال ما تقدم– أن السيميائية تعني العلامة الدالة على معنى، " فكل ما يمكن تأويله فهو إذاً علامة"[1] وهي – العلامة– "أية وحدة ذات معنى يتم تفسيرها على أنها تحل محل أو توجد كبديل لشيء ما غيرها"[2] – حسب شاكر عبد الحميد– والعلامة أو المصوِّرة (Representamen) عند المناصرة " هي شيء ما ينوب عن شخص ما، عن شيء ما، من جهة ما، وبصفة ما"[3] وهي عند فريال غزول " شيء ما معبِّر عن شيء آخر فهي ذات طبيعة ازدواجية"[4] وهي عند سيزا قاسم: " شيء مادي يستدعي إلى الذهن شيئاً معنوياً"[5] ويعرِّفها مازن الوعر بقوله: "والسيمولوجيا– تعريفاً– هي علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها. وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة، وهكذا فإن السيمولوجيا هي العلم الذي يدرس بنية الإشارات وعلائقها في هذا الكون"[6].ولعله استقى هذا التعريف من بيير جيرو مؤلف الكتاب الذي ترجمه إذ قال: " السيمولوجيا علم يدرس أنساق الإشارات، لغات، أنماط، إشارات المرور، إلى آخره، وهذا التعريف يجعل اللغة جزءا من العلامية"[7].

([1]) بنيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص499.

([2]) تشاندلر، دانيال، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، تر: شاكر عبد الحميد، المقدمة، ص11.

([3]) اينو، آن، السيميائية الأصول، القواعد، والتاريخ، تر: رشيد بن مالك، تقديم: عز الدين المناصرة، ص31.

([4]) غزول، فريال، علم العلامات (السيموطيقا) ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص31.

([5]) قاسم، سيزا، القارئ والنص، عالم الفكر، ص261.

([6]) جيرو، بيير، علم الإشارة السيمولوجيا، تر: مازن الوعر، المقدمة، ص9.

([7]) المرجع السابق، ص23.

لا يقصد من إيراد هذه الأقوال تحديد السيميائية مصطلحاً بقدر ما أريد توضيح دلالتها في أذهان دارسيها المعاصرين، والباحثين فيها وفق ما تشكل لديهم عنها من خلال اطلاعهم على ما كتب عنها وفيها بعد سوسير وبيرس، لتتسنى موازنة مثل هذا الفهم بما جاء في الثقافة العربية، وليتبيّن للقارئ أن السيميائية العربية لا تختلف في قليل ولا كثير عما جاء به السيميائيون المعاصرون.

وربّ نظرة فاحصة إلى ما ورد في الثقافة العربية حول الدلالات الموضحة لمعنى السيميائية تقود إلى مثل هذه النتيجة، فهذا عبد السلام المسدي يقول: " ولعل أول سياق تبلورت فيه فكرة العلامة عند العرب- من حيث هي شحنة إخبارية ثم من حيث هي جزء ضمن منظومة متناسجة، هو سياق علاقة الفرد العربي مع الطبيعة... فكثيرا ما كان العربي بما يلاحظه من خصائص تطرأ في الجو يستدل على ظواهر تنتج طبيعيا لتحدد حالة الطقس والمناخ، فإذا رأى السماء وقد تلبدت سحبا تسنى له القول: إن عارضا سيمطر، فإن كان من العارفين بشؤون الأنواء وطالت عشرته في اختبار التقلبات الطبيعية أمكنه أن يميز السحاب الممطر من السحاب المؤذن بعواصف الرياح، وهيجان الرمال..."[1]، ومثل هذه العلاقة – علاقة العرب مع الطبيعة- التي بلورت فكرة العلامة لديهم هي نفسها جعلتهم يتكئون عليها في كثير من ضروب الأنسجة الثقافية والاجتماعية عندهم، فاعتمدوا على النجوم ليهتدوا بها في حلّهم وترحالهم، ﴿ وَعَلَـٰمَـٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [2]، كما اعتمدوا على علامات المرض للاستدلال بها عليه، واتخذوا من الفراسة وقراءة السمات سبيلاً لإلحاق كل فرد بشجرته من الأنساب عن طريق الملامح الخَلْقية، بل إنهم استدلوا من خلال ما عرف عندهم بالقيافة التي "

([1]) المسدي، ما وراء اللغة، ص72.

([2]) سورة النحل، آية (16).

تبدأ باقتفاء الأثر على بساط المحسوسات، وتنتهي بالربط الاستدلالي البعيد المدى بين آثار الإبل وعالم التوحيد، والذي ينتقل فيه البدوي من الرجيع الذي يخلّفه البعير فيدل عليه إلى القرائن المعتمدة في إثبات الوجود للخالق"[1].

ولعلّ مقولة الأعرابي وقد سئل عن الدليل على وجود الله تعالى من خير الشواهد على هذا، إذ قال: " يا سبحان الله، إن البعرة لتدل على البعير، وإن أثر الأقدام ليدل على المسير، فسماء ذات أبراج، أرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير"[2] ثم ألا تدل الشواهد القرآنية التي تتحدث عن السيمياء من مثل قوله تعالى: " سيماهم في وجوههم" و " يعرف المجرمون بسيماهم" و " تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً " و "ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم"... وغيرها على معرفة العرب بمعنى السيمياء، وإلا لما كان للقرآن الكريم أن يخاطبهم بشيء لا يعرفونه، هذا فيما يتعلّق بمرحلة ما قبل البحث والتأليف عند العرب، أما ما تلاها من مراحل، فقد سبقت الإشارة في الفصل الثاني من هذه الدراسة، إلى أقوال للجاحظ، ولابن وهب الكاتب، ولابن حزم[3]، استخلص المسدي منها ومن أشباهها رأيه القائل: " إن ذلك كله ليرقى إلى منزلة البرنامج المعرفي الكامل، لأنه غوص على آليات إنتاج المعرفة، ومن يدري لعل قوة منهج الملاحظة –الذي إليه يرجع الفضل في ازدهار علوم شتى في الحضارة العربية ولا سيما علم الطب، وعلم الفلك، وعلم المناظر المسمى بالبصريات. إنما تعود إلى سنن استقراء الظواهر العينية ورسوخ تحويل العلامة

([1]) المسدي، ما وراء اللغة، ص73.

([2]) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ج1، ص197.

([3]) انظر الفصل الثاني من هذه الدراسة، ص68- 69.

البسيطة والسمة المعزولة، والأمارة الجزئية إلى قرائن متضافرة توفر المعلومة وتصنع الدلالة وتقيم أسوار المعرفة"[1].

إن مثل هذا الرأي للمسدي- فيما يتعلق بعلاقة العربي قديما ببيئته- يجد صداه عند فريال غزول حين تقول: " مما لا شك فيه أن الإنسان يشكل مع محيطه نسيجاً متشابكاً من العلاقات، وهذه العلاقات مبنية على أنظمة مكوّنة من علامات، أي أنظمة سيميوطيقية. فنحن نتفاعل مع الآخرين ومع الطبيعة عبر علامات يخيفنا البرق والرعد فنختفي في الكهوف... تحزننا الأطلال فنتوقف عندها باكين... يقهرنا العدو فنثور... فالبرق والرعد علامتا غضب الطبيعة عند الإنسان البدائي، والأطلال علامة ضيم الأيام عند البدوي، كما أن طائرات العدو المدمرة علامة فتكه... وهكذا يمكننا أن ندرس التاريخ مثلاً، لا على أساس أنه سجل بما حصل أي أرشيف أحداث، وإنما من منطلق سيميوطيقي باعتباره مجموعة من العلامات الدالة والعلامات النسقية، أي له نظامه وقواعده وأجروميته"[2]، فمع أنها تتحدث عن السيميائية حسب المفهوم المعاصر لها- وإن مثّلت عليها ببعض الأمثلة القديمة- فإنها تلتقي مع المسدي الذي كان محور حديثه منصباً على علاقة العربي ببيئته التي كانت منطلقه لينتقل من النظر إلى بعض الظواهر الطبيعية نظرة سيميائية مرتقياً بها إلى منزلة البرنامج المعرفي الكامل- حسب رأيه- لأنه غوصٌ على آليات إنتاج المعرفة.

صحيح أن السيميائية مصطلحاً لم ترد في الكتب التراثية العربية، ولا في معاجم مصطلحاتها- كما سلفت الإشارة- لكن العرب قد عرفوها معرفة معالجة وممارسة، فضلاً عن

([1]) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص76.

([2]) غزول، فريال، علم العلامات (السيميوطيقيا) ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص12.

ورودها في معاجمهم اللغوية حاملة كامل دلالتها في الدراسات المعاصرة ولعل معرفتهم الحقيقية لمعناها حسبما تؤديه اللغة، وممارستهم لمدلولها في مختلف ميادين حياتهم هو ما حال دون تنظيرهم لها، ومحاولة الإسهاب في تحديدها مصطلحاً متواضعاً عليه، و لعلي أستعير هنا تعليل يوسف اليوسف لخلو شعرنا العربي من الملاحم لا سيما في العصر الجاهلي، إذ ردّ ذلك لكون العرب قد مارسوا البطولة والملاحم على أرض الواقع، فلم يحتاجوا للكتابة فيها وعنها، كما فعل اليونان في ملاحمهم إذ افتقرت حياتهم لمثل تلك الأيام التي وقعت في حياة العرب عمليا، فاستعاضوا عن الحقيقة بالخيال في حين لما كان العربي في الجاهلية يمارس الفروسية بالفعل – كما يقول اليوسف- " فما حاجته إلى ممارستها في الخيال؟ إنه يعيش الملحمة صدامياً، ويتعامل مع الشروط البيئية تعاملاً وقائعياً فعالاً، ويحقق في شخصه (تحقيقاً عيانياً) المثل الأعلى للبطولة والفروسية، مما لا يعود معه نفعٌ بالبحث عن مثل أعلى خيالي لا يقبل الانطباق على الواقع"[1].

وفي الوقت الذي نجد فيه العرب منذ العصر الجاهلي حتى يوم الناس هذا قد عرفوا السيميائية بمفهومها المعاصر وبلفظها ذاته، من خلال الشواهد الوفيرة التي عُرضت في الفصل الثاني من هذه الدراسة، نجد عدداً من الدارسين يسعون إلى إثبات وجودها من خلال مصطلحات عديدة تضمنتها الثقافة العربية وقرّت فيها، كالعلامة والأمارة والدليل والإشارة والرمز. وعلى الرغم من كون السيميائية تتضمن تلك المصطلحات فإنها لا تساويها، بل هي أعم منها وأشمل، فهذا نصر حامد أبو زيد يقول: " وإذا كانت السيموطيقا المعاصرة تتعامل مع اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات الدالة تقارن بينها وبين غيرها من أنواع العلامات (كإشارات المرور والأزياء ونظام الأطعمة، والصور الأيقونية وغيرها) فان مفهوم العلامة

([1]) اليوسف، يوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، بيروت، ط4، 1985، ص28.

وطبيعتها يُعدُّ هو المفهوم الأساسي في هذا العلم. ويقابل مفهوم العلامة في التراث مفهوم الدلالة، ولعل في نظرة المسلمين للعالم بوصفة دلالة على وجود الخالق – وهي نظرة يؤيدها القرآن– ما يؤكد تفسيرنا لمفهوم الدلالة في الفكر الإسلامي بما يوازي العلامة في المفهوم السيموطيقي"[1].

وهذا عادل فاخوري يجري موازنة بين التقسيم الثلاثي للعلامة عند بيرس وبين أنواع الدلالة عند العرب حين يقول: " توصل الفيلسوف الأميركي بيرس Pierce إلى تقسيم ثلاثي للعلامات يقترب من أنواع الدلالات عند العرب فتقسيم العلامة إلى شاهد index وأيقونة Icon ورمز symbol الذي شاع من بعده في السيمياء الحديثة يشبه ولا شك أنواع الدلالات الثلاثة، أعني العقلية والطبيعية والوضعية، كما أنّ هناك أكثر من جانب تقارب بين نظرية الدلالة عند العرب والسيمياء عند بيرس"[2]، ثم يوضح بعد ذلك أوجه المقارنة بين أنواع الدلالات عند العرب وبين فروع الموضوع عند بيرس على النحو الآتي[3]:

بيرس	أيقونة	شاهد			رمز
العرب	طبيعية		عقلية		وضعية

عارض إشارية

والى قريب من هذا ذهب إسكندر غريب إذ قال: " تختلف الأبحاث العربية القديمة في نظرتين للعلامة، تتفقان مع اختلافهما والنظرتان المعاصرتان[4] في أبحاث (بيرس وسوسير).... ويمكننا التمثيل بكلام الغزالي فيما يخص وجهة النظر الأولى التي تؤكد على دور الموضوع الخارجي بالنسبة للعلامة، فالعلامة على وفق هذه النظرة تتألف من ثلاثة أبعاد

(1) أبو زيد، نصر حامد، العلامات في التراث، ص77.

(2) فاخوري، عادل، علم الدلالة عند العرب، ص13.

(3) المرجع السابق، ص29.

(4) هكذا وردت في الأصل، والصواب أن تكون (والنظرتين المعاصرتين).

(الدال والمدلول والموضوع الخارجي) يقول الغزالي بهذا الصدد: إن للأشياء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في اللسان ووجوداً في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي،.... أما فيما يخص وجهة النظر الثانية التي تذهب إلى طرح الموضوع الخارجي للعلامة فتكتفي ببعدين (الدال والمدلول) فيمكننا التمثيل لها بكلام يحيى بن حمزة العلوي الذي يقول فيه: (الحقيقة في وضع الألفاظ هو للدلالة على المعاني دون الموجودات الخارجية)"[1].

فعلى الرغم من وجاهة ما ذهب إليه الباحثون المشار إليهم أعلاه؛ لأن السيميولوجيا أو السيميوطيقيا تُرجمت بالمصطلحات التي استعملوها جميعها، فإن الباحثة تذهب إلى أن السيمياء العربية الوارد ذكرها في القرآن الكريم، وأحاديث الرسول الكريم- عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم- إضافة إلى معاجم اللغة وأشعار الشعراء، وكتابات الكتاب- حسبما تقدمت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني من هذه الأطروحة- أقرب في دلالتها ولفظها إلى ما جاء به المصطلح الوافد من الغرب، ومن هنا فإن الباحثة ما زالت متمسكة برؤيتها المستقاة من رؤية زياد الزعبي في كون المصطلح (السيميائية /السيميولوجيا) قد مرّ برحلة مثاقفة عَبَرَ خلالها من الثقافة العربية إلى الثقافة الأوروبية والأمريكية ثم ها هو يعود لا إلى الثقافة العربية فحسب وإنما ليتغلغل في مختلف الثقافات الإنسانية، على غرار بعض المصطلحات التي استطاع أن يثبت أنها انتقلت من الثقافة العربية إلى غيرها من ثقافات العالم من مثل مصطلح (الشيفرة) المنتقل إلى الثقافات الأوروبية من كلمة (الصفر) العربي مع ملاحظة التحول أو التغيّر الطارئ على اللفظ[2]، في حين نجد السيميائية تدل في الثقافة الأوروبية على ما دلّت عليه في الثقافة العربية، مع محافظتها على لفظها ذاته.

([1]) غريب، إسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر، ص8.

([2]) انظر الزعبي، زياد، المثاقفة وتحولات المصطلح، ص32-34.

ب: السيميائية واللغة

إذا كان المشتغلون في مجال دراسة أنظمة العلامات قد اختلفوا في قضية علاقة اللغة الطبيعية بالأنظمة السيميوطيقية الأخرى، إذ أعلى بعضهم من شأنها ووضعها على قمة هرم الأنظمة السيميوطيقية مثل رولان بارت، واقتصر آخرون على عدّها جزءا من نظام أعم وأشمل مثل سوسير، وربما نفى غير هؤلاء وهؤلاء أن تكون اللغة أحد الأنظمة السيميائية، فإن الثقافة العربية لم تتزحزح عن عدّ اللغة أصل الأنظمة السيميائية وأساسها، ويبدو هذا عند عدد من العلماء القدماء أمثال الجاحظ (ت255هـ) والجرجاني (ت 471هـ) والرازي (ت606هـ) وغيرهم، فما قاله الجاحظ بهذا الصدد قولته الشهيرة: " وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمّى نِصبَة"[1]، إذ يلحظ على كلامه عده اللفظ في الرتبة الأولى من حيث دلالته على المعنى، مقدما إياه على الإشارة وسائر أصناف الدلالات، ولهذا التقديم ما لا يخفى من الدلالة على الوقوف على أهمية الألفاظ بصفتها علامات على المعاني حسبما ذهب إليه الجرجاني إذ يقول: " ومما يجب ضبطه... أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه، فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيما محال، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسِّمات، ولا معنى للعلامة والسِّمة حتى يحتمل الشيء ما جُعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه"[2].

([1]) الجاحظ البيان والتبين، ج1، 76.

([2]) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، \دار المدني بجدة، ط1، 1991، ص376.

وهذا كلام على درجة عالية من الدقة والوضوح، فاللغة تجري مجرى العلامات والسمات، والكلمات علامات على معانيها ودلالاتها، وهذا ما أكده الرازي حين قال أثناء حديثه عن أصل وضع اللغة: إن " الاسم إنما سُمّي اسماً لكونه علامة على مسمّاه، والأفعال والحروف كذلك، فهي أسماء أيضا"[1] من حيث كونها علامات وسمات على دلالاتها، شأنها في هذا شأن الأسماء، لأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر فلا بدَّ من الأفعال والحروف.

فإذا وازنا بين الكلام الآنف، وآراء دارسي السيميائية المعاصرين الذين أعلوا من شأن اللغة الطبيعية بصفتها أحد الأنظمة السيميائية فإنّنا لا نكاد نجد فرقا البتة، بل إننا نجد تشابها لحد التطابق، فهذا فاضل تامر يقول: إن "رولان بارت هو أول من دعا – في حدود علمنا– إلى قلب الاقتراح السوسري، فهو يرى أن علم اللغة (أو اللسانيات) ليس جزءا ولو مفضّلا من علم السيميائية، ولكن الجزء هو السيميائية باعتباره فرعا من علم اللغة، ولذا يدعو بارت السيميائية لأن تحتذي الأنموذج اللغوي (أو اللساني)" [2] لا سيما حين يقول: " يبدو لنا في النهاية، أن تخيل نظام من الصور أو الأشياء التي تستطيع مدلولاتها أن تتواجد خارج اللغة، أمر يزداد صعوبة أكثر فأكثر: إن إدراك المغزى الذي ترمي إليه ماهية ما، معناه اللجوء حتما إلى التقطيع الذي يقوم به اللسان، لا يوجد المعنى إلا مسمّى وليس عالم المدلولات بشيء آخر غير عالم اللغة"[3]، وكأني بـ رولان بارت يردد كلام القرطاجني (ت684هـ) ولكن بلغة أخرى، إذ يقول: "إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق

([1]) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص185.

([2]) تامر، فاضل، اللغة الثانية، ص8.

([3]) بارت، رولان، مبادئ في علم الأدلة، ص28.

لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم"(1)، ولعل القرطاجني يحذو في كلامه هذا حذو الرازي فخر الدين (ت606هـ) حين يتحدث عن كون "الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وُضعت للدلالة على المعاني الذهنية"(2) فيقول: "والدليل عليه: أما في الألفاظ المفردة – فلأنا إذا رأينا جسماً من بعيد، وظننناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنّه حيوان، لكنّا ظنناه طيّراً، سميناه به، فإذا ازداد القربُ وعرفنا أنه إنسان سميناه به. فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصور الذهنية، يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها. وأما في المركبات، فلأنك إذا قلت: (قام زيد) فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد: أنك حكمت بقيام زيد، وأخبرت عنه. ثم إن عرفنا أنّ ذلك الحكم مبرءٌ عن الخطأ فحينئذ: نستدل به على الوجود الخارجي، فأما أن يكون اللفظ دالاً على ما في الخارج فلا"(3).

لا شك أن الأقوال الآنفة تتضمن دلالتين: إحداهما – أن اللغة تُعد أحد أبرز الأنظمة السيميائية. وثانيتهما– أن الألفاظ لا تدل على الموجودات الخارجية في الأصل وإنما تدل على المعاني الذهنية أو الصور الذهنية التي تشير بدورها وتدل على الموجودات الخارجية، وكأننا – من خلال هذا الفهم – نصبح أسرى للغة أو نعيش من خلالها حسب إيكو القائل : " فاللغة سابقة علينا وهي ما يحددنا " (4) الأمر الذي دعا فاضل تامر للقول: "ومن الملاحظ هنا أن الأنموذج اللغوي بالذات هو الذي راح يُهيمن على مختلف الحقول المعرفية والحياتية، بوصفه

---

(1) القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص18.

(2) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص200.

(3) المرجع السابق، ص200-201.

(4) إيكو، أمبرتو، العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، ص 205.

الأنموذج الأكمل القادر على تفسير الظواهر غير اللغوية أيضا، ... وعلى الرغم من أن دوسوسير كان قد بنى نظريته هذه على ضوء الأنموذج اللغوي حيث أشار إلى أن اللغة بوصفها أكثر نظم التعبير تعقيداً، تُعد خير ممثل لنظام العلامات، إلا أنه قد اعترف بأن النظام السيميائي اللغوي هو جزء من السيميائية التي لا يشكل علم اللغة سوى فرع منها"[1]، وهو نفسه – فيما أحسب– ما دعا سيزا قاسم للتساؤل: "هل توجد أنظمة دالة خارج نطاق اللغة الطبيعية؟ هل يجب أن تترجم علامات الأنظمة السيميوطيقية إلى اللغة الطبيعية لتكتسب دلالة ما؟"[2].

وحتى لا أجانب المنهج العلمي السوي، لا بُدَّ لي من الاعتراف – رغم ما سلفت الإشارة إليه– من أن النموذج اللغوي بصفته أحد الأنظمة السيميائية يُعدّ الأهم من بينها في نظر القدامى وكثيرين من المحدثين، غير أنه ليس الوحيد، وهكذا تلتقي النظرة التراثية العربية إلى اللغة نظامًا يُعد الأهم من بينها في نظر القدامى وكثيرين من المحدثين، غير أنه ليس الوحيد، وهكذا تلتقي النظرة التراثية العربية إلى اللغة نظامًا سيميائياً مع النظرة المعاصرة إليها.

ج: السيمائية والأزياء

تقول جوليا كرستيفا: "إن ما اكتشفته العلاماتية هو أن القانون الذي يتحكم أو إن شئنا، فالتحديد الرئيس الذي يؤثر في أية ممارسة اجتماعية، يكمن في حقيقة أنه يرمز، أي أنه يُستخدم مثل اللغة، بعبارة أخرى، لا أحد يتكلم فقط. فكل حدث كلامي يشمل نقل الرسائل خلال (لغات) الإشارة البدنية والوقفة والملبس وتصفيفة الشعر والعطر والنبر والسياق

([1]) تامر، فاضل، اللغة الثانية، ص7.

([2]) قاسم، سيزا، السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص37.

الاجتماعي، إلخ من فوق ومن تحت وحتى عبر الأهداف المتقاطعة مع ما تقوله الكلمات فعلاً. حتى عندما لا نتحدث مع أحد، ولا يتحدث أحد معنا، تزدحم فينا الرسائل من (لغات) أخرى مثل بوق السيارات، ووميض الأضواء، وقيود القوانين، ولوحات الإعلانات، والروائح الجاذبة أو المنفرة والأذواق المبهجة أو المقززة، وحتى (الشعور) بالأشياء ينقل لنا بانتظام شيئا ذا معنى. وتوحي لنا مثل هذه الحالة أن دور الإنسان في العالم هو دور اتصالي بالدرجة الأولى"[1].

إن ما تقوله كرستيفا هو عين ما جاءت به السيميائية التي لم تقتصر على النظام اللغوي وإنما تعدّته مُنطلقة منه إلى سائر الأنظمة الكونية التي يمكن النظر إليها باعتبارها لغات تقول وتخبر، وهو عين ما قالته الثقافة العربية قبلاً، "فالطرح السيميولوجي يركز على العلامات في أي نظام قائم في ثقافة معينة وليس فقط على النظام الصوتي اللغوي، لكنه في الوقت نفسه يسحب على هذه العلامات ما يسحبه سوسير على علامات النظام الصوتي اللغوي، وهذا ما فعله بارت ولُمبرتو إيكو... وهكذا فنحن نعيش ضمن فيض من العلامات أو كما يذهب بيرس: ليس لفكرنا مادة غير العلامات"[2]، لكن الفرق بين النظام اللغوي وسائر الأنظمة هو ما دعت أمينة رشيد إلى ما ينبغي أن تستند عليه السيميوطيقا في أساسها للتمييز بين العلامات والرموز، حين قالت: "وهذا التمييز هو- في إطار مصطلحات تودوروف- التمييز بين العلامات المعللة والعلامات غير المعللة، أو بين العلامة الأيقونية والعلامة اللغوية، فالأولى ليست اعتباطية مثل الثانية"[3].

([1]) هوكز، ترنس، البنيوية وعلم الإشارة، تر: مجيد الماشطة، ص114.

([2]) الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، ص181.

([3]) رشيد، أمينة، السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص64.

فهذا ملمح جدير بالاعتبار والتوقف عنده، وهو كون اللغة نظامًا سيميائية اعتباطياً، في حين تتحرر سائر الأنظمة السيميائية من هذا الوصف، لتدخل ضمن نطاق التعليل، والأزياء واحد من هذا الوصف، لتدخل ضمن نطاق التعليل، والأزياء واحد من هذه الأنظمة.

فالأزياء- كما سلفت الإشارة- تدل على ديانة أصحابها، بل وعلى مذهبهم أو طائفتهم في الديانة الواحدة، كما تدل على الطبقة الاجتماعية غنى وفقرًا، أو تحضرا وتخلفا، أو علوا ودنوا، وتدل على أذواق أصحابها رُقياً وتراجعاً، وتدل على مهن أصحابها ووظائفهم، كما تدل على شخصيات أصحابها من خلال ألوانها وتناسقها أو تنافرها... وما إلى ذلك، فهي من مثل هذه الأبواب واتكاءً عليها لغات تقول من غير أن تتكلم، لكنها مُعلّلة ومحكومة بأعراف واصطلاحات بين أهل الثقافة الواحدة، وربما تجاوزتهم إلى الإنساني العام، فاللباس الأسود "علامة الحداد في بعض البلدان، وفي أقاليم أخرى يلبس أهلها ملابس بيضاء في العزاء. فالأسود والأبيض علامتا حداد في ثقافات متباينة تكتسبان دلاليتيهما من السياق الثقافي. إلا أن اختلاف لون الحداد لا يُغيّر من كون اللون – أسود أو أبيض- مقوماً تعبيرياً يستخدم لتوصيل رسالة معينة إلى متلق ما، ودلالته لن تخفى على أفراد الجماعة التي تستخدمه"[1].

ولا أظن أن الحاجة تدعو إلى إعادة ما تمّ ذكره مما جاء في الفصل الثاني من هذه الأطروحة عند الحديث عن سيمياء الأزياء في الثقافة العربية، لكنها إشارات لإجراء الموازنة ليس إلا. ولعل من أبرز الإشارات الدالة على اتخاذ الأزياء سيمياء تدل على أصحابها وتميزهم الواردة في كتاب الله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ

(1) غزول، فريال، علم العلامات (السيميوطيقا) ضمن كتاب أنظمة العلامات، ص 9.

عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [(1)]، حيث أورد الطبري، أبو جعفر (ت 310) في التعليق على هذه الآية قوله: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ: لا يتشّهن بالإماء في لباسهن، إذا هنّ خرجن من بيوتهن لحاجتهن، فكشفن شعورهن ووجوههن. ولكن ليدنين عليهن من جلابيبهن، لئلا يعرض لهن فاسق، إذا علم أنهن حرائر، بأذىً من قول"[(2)] وذكر مثل هذا غير واحد من أهل التفسير[(3)]. مما يدل على دور الزي في تمييز هوية صاحبه، إذ يفهم من كلام أهل التفسير حول هذه الآية أنه كان للإماء زيٌ يباين زي الحرائر، أو ينبغي أن يكون لهن مثل هذا الزيّ الذي يجعل منه علامة مميزة لهن عمن سواهن، حتى يُعرفن به فلا يتعرضن للأذى.

وقد فصّل الجاحظ (ت 255هـ) القول في سيمياء الأزياء ودورها في تمييز الناس بعضهم من بعض، سواء على مستوى الأمم، أم على مستوى أبناء الأمة الواحدة، تبعاً لاختلاف دياناتهم أو معتقداتهم أو مناسكهم أو حتى عاداتهم وممتلكاتهم حين قال: "وبالناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيماء، ولكل صنف منهم حِلية وسِمة يتعارفون بها...فعند العرب العِمّة وأخذ المخصرة من السيما...وكانت سيما أهل الحرم إذا خرجوا إلى الحل في غير الأشهر الحُرُم أن يتقلّدوا القلائد، ويعلقوا عليهم العلائق، وإذا أوذم أحدهم الحج تزيّا بزي الحاج، وإذا ساق بَدَنة أشعرها، وخالفوا بين سمات الإبل والغنم،...،

([1]) سورة الأحزاب، آية 59.

([2]) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القران، ج 20، ص 324.

([3]) انظر: البغوي، أبا محمد، معالم التنزيل، ج 6، ص 376، والقرطبي، أبا عبدالله بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 244، والأندلسي، ابا حيّان، تفسير البحر المحيط ج 8، ص 504... وغيرهم.

وكان الكاهن لا يلبس المصبّغ، والعرّاف لا يدَعُ تذييل قميصه وسحب ردائه، والحَكَم لا يفارق الوبَر، وكان لحرائر النساء زيٌّ، ولكل مملوك زي، ولذوات الرايات زيٌّ، وللإماء زي" [1].

فقد عدّ الجاحظ السيمياء التي تتمايز من خلالها الأجناس والأصناف حتى يتعارفوا بها حاجةً كحاجتهم للمخالفة بين الأسماء للغرض نفسه وهو التعارف والتمايز، كما ذكر أصنافاً من الناس بل والحيوانات التي يمكن تمييزها بناء على سيمياء أزيائها أو أوسامها، فالعرب يتمايزون من سواهم بالعمة والمخصرة، وأهل الحرم يتمايزون من غيرهم بتقلّد القلائد وتعليق العلائق إذا خرجوا إلى الحل في غير الأشهر الحرم، وللحجاج زيّهم الذي يباين زي غيرهم، وكذلك للكهنة والعرافين ما يدل عليهم من أزيائهم، وكذا لحرائر النساء دون إمائهن، وللمماليك دون الأحرار، بل إن للإبل والغنم من السمات ما يميّز بعضها من بعض، ومثل هذا التصنيف الدقيق الذي جاء به الجاحظ من خلال لفظة السيمياء ذاتها لا يختلف في قليل ولا كثير عما يقول به منظروا السيميائية المعاصرون، فعندما يقول رولان بارت: "للعديد من الأنظمة الدلائلية (أشياء، حركات، صور) ماهية، عبارة لا يوجد كائنها في الدلالة: وهي غالباً أشياء للاستعمال، لكن المجتمع حوّلها لأغراض دلالية، فاللباس يصلح للتغطية، كما أن الطعام يصلح للتغذية، ولكنهما يصلحان مع ذلك للدلالة على شيء ما أيضا" [2] فهو يقرر ما يقوله الجاحظ بطريقة ما، إذ إن اللباس يصلح للتغطية كما يصلح للدلالة على هُوية صاحبه، ومستواه الاجتماعي، وربما دل على ديانة صاحبه كلباس كهنة النصارى وأحبار اليهود، فضلا عن دلالته على حالة الطقس والمناخ، وكذا الشأن في الطعام الذي يصلح للتغذية كما يصلح للدلالة على أشياء عديدة غيرها.

([1]) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج1، ص90-97.

([2]) بارت، رولان، مبادئ في علم الأدلة، ص68.

وقد التفت عبد السلام المسدي إلى بعض الأعراف الاجتماعية في حياة العرب قديماً وما زالت تحمل دلالتها حتى يومنا هذا التي تحولت معها العلامة إلى عنصر يدل دلالة قصدية حين قال: "فمما هو موثوق بصحته لدى المؤرخين للسلوك الجماعي في المجتمع العربي أن العرب قد عرفوا في القديم إشارات اطّردت حتى أصبحت لها سلطة عرفية شائعة بينهم، من ذلك أن الرجل منهم إذا وضع العقال في رقبته دلّ على اعترافه بذنبه،...فإذا وضع العباءة على رأسه دلّ على أنه يطلب حمايته" [1]، ثم علّق على مثل هذه الأعراف وغيرها مما لا يدخل في باب سيمياء الأزياء بقوله: "وما كان لكل هذه الأعراف التي تخللت علاقات الأفراد ضمن نسيج المجتمع واعتمدت مبدأ استثمار العلامة وتحويلها إلى آلية من الدلالة القصدية لتستوقفنا كثيراً لولا أنها تمحصّت عبر الزمن، وتراشحت حتى أفرزت وعيا معرفيا صريحا، والذي قاد الفكر إلى هذه البصائر هو عكوف رواده على النظر في شأن اللغة، فإذا بهم يقفون في الأثناء على الأنظمة الدالة في الكون ويمسكون مسكا حصيفاً بآلية الدلالة العلامية" [2].

وهكذا تلتقي النظرة التراثية العربية لسيمياء الأزياء مع النظرة المعاصرة التقاء لا ينكره إلا جاحد أو متجاهل.

د: السيميائية والشخصيات

قد أُتهم بالمبالغة إذا قلت: إن الثقافة العربية سبقت الثقافات المعاصرة في حديثها عن سيمياء الشخصيات بخطوات وخطوات، ولست أقول هذا تعصباً لثقافتنا العربية أو تحزباً لها، وإنما أقوله متكئة على مسبار مقومات الشخصية حسب علم النفس الذي لخصها في ثلاث

---

(1) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص74.

(2) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص74.

قوائم للأحداث التي تقبل الملاحظة والتي يُستدل من خلالها على الشخصية، تلك هي: الحركات أو الأفعال، والتقارير اللفظية، والتغيرات الفسيولوجية المصاحبة للنشاط السيكولوجي كما في الانفعال [1]، فإذا أخذنا هذه المقومات واحداً واحداً توصلنا إلى النتيجة التي أثبتها آنفاً، ولأبدأ بالتقارير اللفظية.

ربما كان بدهياً القول: إنه لم تُعن أمةٌ من الأمم بالتقارير اللفظية (اللغة) عناية الأمة العربية بها، سواء من حيث مناقشة أصل وضعها، أم دواعيه، أم آليته، أم النظام الذي تنهض عليه، وما كان ذلك كذلك-فيما أحسب-إلا لارتباط هذه اللغة بخاتمة معجزات الأنبياء، وآخر رسالات السماء، القرآن الكريم، بصفته معجزة لغوية بالدرجة الأولى، حيث انهمك علماء العربية في بحثها ومناقشة أصل وضعها، وجوانب الإعجاز فيها، وتفصيل وجوه البيان فيها، فقد استفاض حديثهم عن دواعي وجودها، وكيفية نشأتها، وأساليب نقلها من جيل إلى جيل مع محافظتها على طرق إيصالها وطبيعة مفرداتها، وأنماط تراكيبها، فلا أعرف لغة عمرّت زمنيا أو ستُعمرُ ما عمّرته اللغة العربية أو ستعمّره مع قدرة الآخِر على فهم مراد الأول دون ترجمة أو تفسير.

وقد تناول علماء العربية سيمياءها بالحديث وفصلوا القول فيه بطريقة لا تقل أبدا كفاية أو تفصيلاً عما جاء به منظرو السيميائية اللغوية المعاصرون، فتحدثوا عن اللغة بصفتها علامة وسمة ودلالة ورمزا وإشارة، وهذه ليست مصطلحات علم السيمياء المعاصر فحسب وإنّما هي أدواته التي يعمل بها ويستخدمها، وقد وردت جميع هذه المصطلحات في الثقافة العربية بما تحمله من دلالة معاصرة، فهذا قدامة بن جعفر (ت 327هـ) يقول: "فإني لما كنت

---

(1) لازاروس، ريتشارد، الشخصية، ص 26.

آخذاً في معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك والأسماء لا منازعة فيها، إذ كانت علامات" [1]، وهذا الجرجاني عبد القاهر (ت 471هـ) يقول: "اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسِمَة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه"[2]، وسبق لي الاستشهاد بكلام الجاحظ (ت255هـ) حينما تحدث عن أصناف الدلالات، كما سبقت إفادتي من كلام الفارابي، أبي نصر (339هـ) عندما تحدث عن آلية تشكل اللغة ووصف حروفها وألفاظها بالعلامات، وجاء عند الجرجاني علي بن محمد (ت816هـ) قوله: "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول، محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.

ووجه ضبطه أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأول: إن كان النظم مسوقاً له، فهو العبارة، وإلا فالإشارة.

والثاني: إن كان الحكم مفهوماً من اللفظ لغةً فهو الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء" [3]، ناهيك عما جاء من هذه المصطلحات في كتب أصول الفقه، لا سيما الدلالة الذي برع الأصوليون في التنظير له، الأمر الذي دعا محمد يوسف حبلص للقول: "إن مباحث الدلالة عند الأصوليين من أجود ما خلف العرب في هذا المستوى من مستويات اللغة، إن لم يكن

---

(1) ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تح: محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.ص 68.

(2) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص376.

(3) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، تح: ابراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، 1403، ص139.

أجوده على الإطلاق، بل يمكن الزعم بأن البحث الدلالي عندهم يرقى في بعض جوانبه على الأقل إلى مستوى معالجات علماء الدلالة في العصر الحديث"[1].

وللسبب نفسه يعلّق عبد السلام المسدي على كلام للفارابي بقوله: "فأعظم بها من حصافة هي، كحصافة السيميائيين تجتمع إلى دقة اللغويين بعد أن تنهل من فيض الفلاسفة المنظرين! وكيف لنا أن نعثر-مهما نبشنا في حفريات المواريث-على ما يجانس هذا الارتقاء الفكري في إدراك كنه العلامات من حيث هي-على حد ما عرّفها به السيميائيون المحدثون (الشيء الذي يقوم بحضوره مقام حضور الغائب) وهو ما يتطابق مع عبارة الأجداد عندما يقولون عن شيء إنه شاهد عن غائب"[2].

أما بالنسبة للحركات والأفعال، فربما تلخصه مقولة إدوارد هول في كتابه (اللغة الصامتة): "إن ما يفعله الناس بشكل متكرر أهم بكثير مما يقولونه"[3]، وكأنه يقول بطريقة غير مباشرة إن حركات الإنسان وإشاراته تصدر عنه بطريقة لا إرادية في حين لا تصدر عنه الكلمات إلا بإرادته وقصده هذا من ناحية، وربما تعرضت الكلمات والأقوال لسوء الفهم أو الخطأ في التفسير، في حين لا تخضع الحركات والإشارات لمثل ذلك من ناحية أخرى، وقد تقع الحركات والأفعال تحت سلطة الثقافة في اللاوعي الجمعي بحيث يصعب تحريفها كالكلمات التي تدخل ضمن إطار الملكية الفردية فيسهل على صاحبها تزويرها وتحريفها.

ولعل تصوّر إدوارد هول لمفهوم اللغة الصامتة لا يختلف عما جاءت به الثقافة العربية إلا فيما ندر وقلّ، فهو إذ يتحدث عن كتابه قائلا: "هو ترجمة ليست من لغة إلى أخرى، ولكن

([1]) حبلص، محمد يوسف، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب، ط1 ، 1991، ص11.

([2]) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، ص58.

([3]) هول، إدوارد تي، اللغة الصامتة، تر: لميس فؤاد اليحيى، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1 ، 2007، ص2.

من سلسلة اتصالات معقدة وغير شفوية وسياقية إلى كلمات" [1] يقرر أن عنوانه يلخص واحدة من أعظم المفارقات الثقافية، و"لا يقتصر الأمر على أن الناس (يتحدثون) إلى بعضهم بدون استخدام كلمات، ولكن يوجد عالم كامل من السلوكيات غير المكتشفة وغير المختبرة ومسلمّ بها إلى حد كبير.إنها تعمل خارج إدراك واع وجنباً إلى جنب مع الكلمات. أولئك الأشخاص منّا ذوو الإرث الأوروبي، يعيشون في (عالم الكلمة) الذي نعتقد أنه حقيقي، ولكن مجرد أننا نتحدث لا يعني أن باقي ما نتواصل معه بسلوكنا ليس له القدر نفسه من الأهمية، وفي حين أنه لا يوجد شك في أن اللغة تصوغ التفكير بطرق بارعة بشكل استثنائي، يجب على البشر في النهاية، أن يتعاملوا مع حقيقة الأنظمة الثقافية الأخرى والتأثير المتغلغل الذي تمارسه هذه الأنظمة على الكيفية التي يتم فيها إدراك العالم، وكيف تختبر الذات، وكيف تنظم الحياة نفسها" [2].

وعلى الرغم من ملاحظتي على عبارته (أولئك الأشخاص منا ذوو الإرث الأوروبي) التي ربما فُهم منها شيء من الشخصنة، أجدني متفقة مع ما قال إلى حد بعيد، ذلك أن ما قاله هو عين ما قالته الثقافة العربية منذ أمد طويل، وليس مقصورا على الإرث الأوروبي، فعلاوة على ما سلف ذكره في باب سيمياء الشخصيات لا سيما المتعلقة بحركاتها وأفعالها، أسوق قول الجاحظ (ت255هـ) الذي يتحدث فيه عن الإشارة فيقول: "فأما الإشارة فباليد، وبالرأس، وبالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف.وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجراً، ومانعاً رادعاً، ويكون وعيداً وتحذيراً" [3] ثم أضاف بقوله:

([1]) هول، إدوارد تي، اللغة الصامتة، ص(ت) من المقدمة.

([2]) المرجع السابق، ص (ت) من المقدمة .

([3]) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج1، ص77.

"والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه.وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط.وبَعدُ فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها" [1]، وغني عن القول إن المقصود بالإشارة هنا هو الإشارة الجسمية لا الإشارة بالمفهوم البلاغي.

إن هذا الوعي بدور الإشارة لدى الجاحظ لا أقول يقترب من وعي منظري السيميائية المعاصرين بل يتطابق معه، مع فارق السبق الزماني لحساب الثقافة العربية، فهذا ترنس هوكز يقول: "إنه في المجتمعات الإنسانية تلعب اللغة بوضوح دورا كبيرا وأنها تعدُ الوسيلة الاتصالية المهيمنة غير أنه من الواضح أيضا أن الكائنات البشرية تتصل بوسائل لا لفظية، وبطرائق يمكن بالنتيجة إما أن تكون لا لغوية (على الرغم من أن صيغة اللغة تبقى تكوينية ومسيطرة) أو أن يكون لها تأثير (توسيع) مفهومنا عن اللغة حتى يشمل الحقول اللالفظية. والواقع فمثل هذا التوسع هو بالضبط الحصيلة العظمى لعلم الإشارة" [2]، وقد التفت إلى هذه المقاربة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بشأن الحركات الجسمية و إشاراتها هادي نهر حين قال: "وإذا أمكن للإنسان أن يَحذَق أنماط الحركات الجسمية ودلالتها في ثقافة معينة ولمجتمع معين يستطيع أن يعرف من خلال هذه الحركات اللغة التي يتكلم بها المتكلم، وإن لم يسمع صوتاً لغوياً، وعلى هذا الأساس تعدُ الحركات الجسمية نظاماً اتصالياً متمماً للغة، ومعيناً المتحدث على نقل ما يراه من أفكار وحاجات إلى الآخرين، بل إن هذه الحركات قد تكون في ظروف معينة بديلاً عن اللغة يوم تكون اللغة محرّمة لاعتبارات معينة، وإذا كان (ابن فارس) قد أشار إلى أن الإنسان الأبكم قد يدل بإشارات وحركات له على أكثر من مراده ثم لا يسمى

([1]) الجاحظ، البيان والتبيين ، ج1، ص78.

([2]) هوكز، ترنس، البنيوية وعلم الإشارة، ص114.

كلاما، وأن (السيوطي) قد عقد في مزهرة باباً في ذكر(من عجز لسانه عن الإبانة في تفسير اللفظ فعدل إلى الإشارة والتمثيل) بدا لنا من خلاله أنه قد حدس فكرة لغوية اجتماعية هامة دون أن يحللها، تباشر موضوع الإشارات والحركات الجسمية التي يستعملها الإنسان، وما تختلف فيه عن اللغة، فإن ما جاء به الجاحظ في حديثه عن أصناف الدلالات عموماً، وفي حديثه عن الإشارات والحركات الجسمية خصوصاً ينطوي تحته معظم مبادئ علم الحركة الجسمية في معطياته المعاصرة" [1].

ولعل إدراك الجاحظ لأهمية الإشارة، وكونها متممة للغة الطبيعية ومعينة لها، لم يصرفه عن إدراك آنيتها ولحظيتها لأنها مقصورة على رائيها ومشاهدها، وهذا مالم أجده عند من وقعت على كتاباتهم من المعاصرين، وذلك حين يقول: "فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفعُ الحواجب، وكسرُ الأجفان، ولي الشفاه وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل، تجاه عين الناظر، ثم ينقطع عملها ويدرس أثرها، ويموت ذكرها، ويصيرُ بعدُ كل شيء فضلَ عندَ انتهاء مدى الصوت ومنتهى الطرف، إلى الحاجة وإلى التفاهم بالخطوط وبالكتب" [2].

بقي أن أتحدث عن التغيرات الفسيولوجية المصاحبة للنشاط السيكولوجي كما في الانفعال، ولعلي عَنيْتُ هذا المقوّم دون غيره من مقومات الشخصية حين قلت في مطلع هذه البابة: إن الثقافة العربية سبقت الثقافات المعاصرة في حديثها عن سيمياء الشخصيات بخطوات وخطوات، وربما كان هذا الجانب من سيمياء الشخصيات أظهر ما يكون في الآيات القرآنية

([1]) ليعبي، هادي نهر، اللسانيات، الاجتماعية عند العرب، ص131-132.

([2]) الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، ج1، ص48.

التي تحدثت عن سيمياء الوجوه تحديداً دون أن تقتصر عليها، فعلاوة على ما سبق ذكره منها في بابة سيمياء الشخصيات في الفصل الثاني من هذه الأطروحة، مما لا داعي إلى إعادته هنا وتكريره، ثمة آيات كثيرة تشير إلى انعكاس النشاط السيكولوجي على مرآة الوجه بخاصة، وعلى سائر أعضاء جسم الإنسان بعامة أقتصر على بعضها، من مثل:

1- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ (5) ﴾[1].

2- وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ (20) ﴾[2]

3- وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) ﴾[3].

4- وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (106) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (107) ﴾[4].

5- وقوله تعالى: ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (17) حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (18) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (19) ﴾[5]

([1]) سورة المنافقون، آية 5.

([2]) سورة محمد، آية 20.

([3]) سورة النحل، آية 58، 59.

([4]) سورة آل عمران، آية 106، 107.

([5]) سورة النمل، آية 17-19.

6- وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنكَرَ ۖ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ﴾ [1] .

فمثل هذه الآيات الكريمة أكثر مَنْ أن يتّسع المجال لحصرها هنا، لذا أكتفي بما ذكرت للتمثيل من خلالها ليس إلا، فإذا تأملنا الآيات أعلاه أدركنا مدى انعكاس سيكولوجية الإنسان على ملامح وجهه وسائر أعضاء جسمه حتى يمكننا فهمه من دون أن يتكلمّ، ففي الآية الأولى يدلُ ليّ المنافقين لرؤوسهم عندما طُلِبَ منهم أن يذهبوا لرسول الله ليستغفر لهم ويتوبوا من نفاقهم بعد أن افتُضِح أمرهم، على استهزائهم واستكبارهم وإعراضهم عن الحق، وفي الآية الثانية تدل طريقة المنافقين في النظر إلى رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ إذا حدثهم بما أُنزل عليه مِنْ آيات فُرض فيها الجهاد على مدى جبنهم عن القتال وهلعهم وجزعهم من جهة، وعلى ميلهم إلى الكفار في السّر من جهة ثانية، فهم ينظرون إلى رسول الله نظر المغموصين المغتاظين بتحديد وتحديق، كمن يشخص بصره عند الموت، ومثل هذه النظرة تقول عن صاحبها وإن لم يتكلم.

أما في الآية الثالثة فإن سواد وجوه المشركين حينما تولد لهم البنات وتواريهم عن القوم يدل على شدة غمهم وحزنهم وغيظهم وحنقهم، فعلى الرغم من محاولتهم إخفاء تلك المشاعر والسيطرة عليها غيْرَ أن ملامح وجوههم وسلوكهم في التواري عن أنظار القوم تفضح صنيعهم، وتُعَرّي انفعالاتهم بحيث تبدو مكشوفة رغم محاولتهم سترها عن أعين الناس، وقد عدّ بعض الدارسين المعاصرين هذه الآية الكريمة من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، حين قال:"لقد قررت الأبحاث الطبية والنفسية أن الوجه مرآة النفس وذلك لأن شكل الوجه

([1]) سورة الحج، آية 72.

يتوقف على الحالة التي تكون عليها العضلات التي تتحرك داخل الدهن تحت الجلد، وتتوقف حركتها على حالة أفكارنا وانفعالاتها فالغيظ المكظوم يظهر على الوجه فيحتقن ويظهر مُحمَّراً أولاً، وإذا اشتد كظم الغيظ وطال أمد احتقان الوجه يبدو مسوداً، وهو ما يُشاهد فعلاً" [1]، وحسب قانون المخالفة، فإنه عندما لا يكون هناك غيظ و لا كظم له، بل فرح وسعادة وحبور، فإن الوجه يبدو مشرقاً متألقاً، وهذا ما يمكن إسقاطه على الآية الرابعة، التي تتحدث عن اسوداد وجوه الكافرين يوم القيامة وابيضاض وجوه المؤمنين فرحاً بدخولهم في رحمة الله وجنته.

ومثل هذه الرؤية – تفسير انفعالات الناس ومشاعرهم – من خلال مظاهرهم الخارجية يمكن أن تنسحب على الآيتين الخامسة والسادسة وعلى كثير من سلوكات الناس وردود أفعالهم، وهذا ما جاء به علم النفس المعاصر، وهو ما قاله أسلافنا القدماء، أما ما جاء به علم النفس المعاصر فيظهر في قول محمد عثمان نجاتي: "إذا انفعل الإنسان حدثت تغيرات فسيولوجية كثيرة في بدنه، كما حدثت تغيرات في هيئة بدنه الخارجية، وفي ملامح وجهه. ومن بين هذه التغيرات الفسيولوجية التي تحدث أثناء الانفعال شدة دقات القلب، وتقلص الأوعية الدموية في الأمعاء والأحشاء، واتساع الأوعية الدموية على سطح البدن والأطراف مما يؤدي إلى تدفق كميات كبيرة من الدم إلى القلب... ومن التغيرات البدنية التي تصاحب الانفعال أيضاً تغير ملامح الوجه، بحيث يستطيع الإنسان أن يلاحظ حالة الانفعال من التغيرات التي تحدث في ملامح وجه المنفعل...و من التغيرات البدنية التي تصاحب حالة الانفعال، وخاصة انفعال الخوف اتساع حدقة العين... وتتغير أثناء الانفعال هيئة البدن كله

---

(1) إبراهيم، محمد إسماعيل، القرآن وإعجازه العلمي، دار الكتاب العربي، 1977، ص 167.

بوجه عام. ففي حالة السرور والفرح، مثلاً، يبدو الإنسان نشيطاً، منتصب القامة، مرفوع الرأس، متسع الصدر، وفي حالة الخزي والشعور بالذنب والندم، يبدو الإنسان ذليلاً، مطأطئ الرأس، منكمش الجسم كأنما يريد أن يتوارى عن الأنظار"[1].

وأما ما جاء به أسلافنا القدماء فيتمثل في قول الغزالي أبي حامد (ت505هـ) في أثناء حديثه عن القرائن غير اللفظية من أحوال المتكلم ورموزه وإشاراته وحركاته وتغيّرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، فهي مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف "كالقرائن التي يُعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يُعلم قصد المتكلم إذا قال: (السلام عليكم) أنه يُريد التحية أو الاستهزاء واللهو... فمن سلّم أن حركة المتكلم، وأخلاقه، وعاداته، وأفعاله وتقطيب وجهه وجبينه، وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظه ! بل هذه أدلة مستقلة، يُفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية "[2].

إن هذا الذي قاله الغزالي أبو حامد في ذلك الوقت المبكر من تاريخ ثقافتنا العربية من كون حركة المتكلم، وأخلاقه، وعاداته وأفعاله، وتغيّر لونه، وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينيه أدلة مستقلة، وسبقه إليه الجاحظ(ت255هـ) حينما تحدث عن الإشارة هو عينه ما جاء به إدوارد تي هول في كتابه (اللغة الصامتة)، وهو دون سواه ما قاله علم النفس المعاصر وهو ما سُميَّ بعلم الحركة الجسمية أو لغة الجسم التي تقول دون أن تتكلم.

وإذا كان المفكرون قد حاولوا في عصور التاريخ المختلفة " كما حاول علماء النفس في العصر الحديث دراسة أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين شخصيات الناس، وقاموا بعدة

([1]) نجاتي، محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، دار الشروق، ط 7، 2001، ص108-111.

([2]) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص 229-230.

محاولات لتصنيف الناس إلى عدة أنماط من الشخصية، يتميز كل نمط منها بمجموعة معينة من الصفات أو السمات المميزة"[1] بحيث " اتجه بعضهم إلى تصنيف الناس إلى أنماط على أساس خصائص التكوين الجسمي، وذهبوا إلى أن الناس الذين يقعون تحت نمط من هذه الأنماط الجسمية للشخصية يتشابهون في سماتهم النفسية"[2]، فإن رصيد الثقافة العربية من هذا النشاط وافر وواضح، ولعل ما جاء به الرازي فخر الدين يُعَدُّ من خير الشواهد على التفات العرب إلى تنميط الشخصيات وتصنيفها بحسب خصائص تكوينها الجسمي حينما تحدث عن (دلائل الأعضاء)، وسأورد شاهداً واحداً يمثل بهذا الجانب ألا وهو (دلائل العين) يقول فيه: "اعلم أن أحوال العين تُعتبر في وجوه، فإنه إما أن يكون المعتبر مقدارها وهو عظمها أو صغرها. وإما أن يكون المعتبر وصفها وهو كونها جاحظة أو غائرة، أو أن يكون المُعتبر لونها وهو سوادها وسائر ألوانها أو يكون المعتبر أحوال الجفن وهي كونها غليظة أو دقيقة أو مستوية أو منقلبة أو كثير الطرف أو قليلة الطرف. وإما أن يكون المعتبر كثرة حركات الحدقة وقلتها. أو يكون المعتبر أحوال المآقي، أو يكون المعتبر مشابهتها لسائر الأشياء. أو يكون المعتبر ما يتركب عن هذه الأحوال. فهذه عشيرة أنواع من الدلائل "[3]. وسأكتفي بذكر نوع واحد من هذه الأنواع حتى لا أطيل الاقتباس، وليكن(الدلائل المأخوذة من لون العين)، يقول فيه: "أ. من كانت حدقته شديدة السواد فهو جبان. وذلك لأن اللون الأسود يدل على الجبن؛ ولأن السواد يدل على المادة السوداوية الموجبة للجبن.ب. إن كانت العين حمراء مثل

([1]) نجاتي، محمد عثمان القرآن وعلم النفس، ص 237.

([2]) المرجع السابق ص 237.

([3]) مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب (الفراسة) لفخر الدين الرازي، ص 151.

الجمر فصاحبها غضوب مقدام لأن عين الإنسان عند الغضب تصير بهذه الصفة. جـ - من كان لون عينيه أزرق أو أبيض فهو جبان لأن اللون الأبيض يدل على استيلاء البلغم. د- من كان لون عينيه كالشراب الصافي فهو جاهل، وهذه الدلالة مأخوذة من الغنم...العين الزرقاء التي يكون في زرقتها صفرة كأنها صُبِغَت بالزعفران فإنها تدل على رداءة الأخلاق؛ وذلك لأن الزرقة تدل على البلادة والكسل والصفرة تدل على الجبن والخوف... صاحب العين الزرقاء الشديدة الخضرة فصاحبها خائن شرير...من كانت العينان منه نيرتين براقتين فهو شبق.هذه الدلالة مأخوذة من الديوك والغربان...أفضل ألوان العين الشهلة لأنها لون متوسط بين السواد وبين الزرقة والخضرة. ولما كانت هذه الألوان بأسرها مذمومة كانت الشهلة التي هي متوسطة بين تلك الألوان المذمومة محمودة.و أيضاً فعين الأسد وعين العُقاب موصوفة بهذا اللون مع أن الأسد ملك السباع، والعقاب ملك الطيور"[(1)]

إن مثل هذا الاستقصاء لأحوال العين، قد انسحب -في الغالب- عند الرازي على سائر أعضاء جسم الإنسان، فوقف عند الجبهة، والحاجب والأنف والفم والشفة واللسان والأذنين، والوجه والعنق، والذراع والكتف، والبطن والظهر حتى انتهى إلى القدمين، ذاكراً لهذه الأعضاء أحوالها وما تدل عليه، قناعته في ذلك أن "المزاج الموجب للخَلْق الظاهر والخلْق الباطن واحد.فإن كان ذلك المزاج فاضلاً ظهر أثر الكمال في الظاهر والباطن معاً، وإن كان ناقصاً فكذلك" [(2)] وكأنه بصنيعه هذا لا يقتصر من معرفة أحوال أعضاء الإنسان على الاستدلال على نمط شخصيته من خلالها فحسب، وإنما يقرر إمكانية توقع سلوكه أيضا تماماً كما يقول بهذا علم النفس المعاصر، حسب محمد عثمان نجاتي:" وتصنيف الناس إلى أنماط

([1]) مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب (الفراسة) لفخر الدين الرازي، ص 152.

([2]) المرجع السابق، ص 159.

من الشخصية يقع تحت كل نمط فيها الأشخاص المتشابهون في سماتهم، إنما هي محاولة تساعد على وصف الناس وتفسير سلوكهم. فإذا قلنا، مثلاً، إن شخصاً معيناً ينتمي إلى نمط معين، فإننا نستطيع بناءً على ذلك وصف هذا الشخص وتفسير سلوكه، كما نستطيع أن نتوقع نوع السلوك الذي يمكن أن يصدر منه في مواقف معينة "[1] .

هـــ: السيمياء وأعراض المرض

سبق لي الحديث في الفصل الثاني من هذه الأطروحة عن السيمياء الطبية مشيرة هناك إلى أن هذا المصطلح (السيميائية) تم استخراجه من علائقه الطبية في المهاد الإغريقي على يد العالم السويسري دي سوسير ليطلقه على علم العلامة وعلم الإشارة، وهذا ما أكدته آن إينو بقولها:" فالكلمة semiologie – المستعملة أصلاً في شكل semeologie والمستعملة أيضاً في سنة 1968 في مشروع إصلاح التعليم في فرنسا – لم تُسخَّر في البداية إلا في المجال الطبي لتدل على دراسة أعراض الأمراض. ونجد أن (السيميائية) semiotique التي استخدمت في الاستعمال الطبي القديم، تناولها locke (1755) في معنى(معرفة الأدلة): (يتمثل استعمالها في النظر في طبيعة الأدلة التي يستخدمها العقل لإدراك الأشياء أو لتبليغ معرفته للآخرين). ويجب انتظار بيرس وسوسير لتأخذ السيميائية أو السيميولوجية شكل المشروع العلمي " [2].

وعرضتُ حينها إلى الكم الهائل الذي استخدمت فيه كلمة (علامة) بصيغة المفرد أو (علامات) بصيغة الجمع للدلالة على أعراض المرض لدى العلماء العرب بعامة، والأطباء

([1]) نجاتي، محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، ص 237.

([2]) إينو، آن، السيميائية: الأصول، القواعد، والتاريخ، ص 203.

منهم بخاصة، ولا أريد تكرير ما قلته هناك، غير أن الطريف في الأمر أنّ كثيراً من دارسي السيميائية المعاصرين في أثناء حديثهم عن السيميائية الطبية استخدموا مصطلح (أعراض المرض)، في حين كان العرب أكثر دقة في التعبير حينما استخدموا علامات المرض، وإن نظرة في كتابي (الحاوي في الطب) للرازي، و(القانون في الطب) لابن سينا لتعزز هذا الرأي وتؤكده، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن ربط العلماء العرب لاسيما أطباؤهم بين تلك العلامات وبين الأمراض لهو عين الأساس الذي تقوم عليه السيمياء الطبية بشكل خاص، والسيمياء بصفتها مشروعاً علمياً يشمل جميع جوانب الحياة بشكل عام، فهذا أمبرتو إيكو يقول: " إن السَّنن هي الشروط الأساسية والكافية للعلامة، إن عَرَضاً مرضياً يُعد علامة في حدود وجود سنن (الذي يشكل السيميولوجيا الطبية) وذلك في استقلال عن قصدية المريض.

إنّ السَّنن موجود حتى وإن كان وجوده غير محدد المعالم (يكون موضوعاً لتبنيّات سريعة) أو غير تام (إذا كان يربط مجموعة من الدوال فقط مع أجزاء من مضامين عامة وقابلة للتجزئة) أو عرضيّاً (إذا كان بالإمكان استبداله بسرعة بسنن آخر)" [1]

وكأنه يكرر بقوله هذا أقوال الأطباء العرب ولكن بصيغة أخرى أو بعبارة أخرى، عند حديثهم عن علامات المرض، فهي تجري مجرى القوانين بحيث إذا بدت دلت على طبيعة المرض، يقول ابن سينا: "و من العلامات علامات يُستدل بها على الأمراض الباطنة، وينبغي أن يكون المستدل على الأمراض الباطنة قد تقدم له العلم بالتشريح حتى يحصل منه معرفة جوهر كل عضو...فإذا حصل له علم التشريح، فيجب أن يعتمد بعد ذلك في الاستدلال على الأمراض الباطنة قوانين ستة:

([1]) إيكو، امبرتو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، ص 49.

أولها: من مضارّ الأفعال، وقد علمت الأفعال بكيفيتها وكميتها ودلالتها دلالة أوليّة دائمة، والثاني: مما يُستفرغ ودلالتها دائمة وليست بأولية، أما دائمة فلأنها توقع التصديق دائماً، وأما غير أولية فلأنها تدل بتوسط النضج وعدم النضج. والثالث: الوجع، والرابع: من الورم. والخامس: من الوضع (the posture) والسادس: من الأعراض الظاهرة المناسبة"[1].

فقد جعل ابن سينا للاستدلال على الأمراض الباطنة قوانين ستة بعد إتقان علم التشريح، إذا طبقها الطبيب تمكن من تحديد طبيعة المرض، فهي مرتبطة بالمرض ارتباطاً علياً، ارتباط السبب بالنتيجة، والعكس، بحيث متى ظهرت الأعراض دلّت على المرض، وإذا حدث المرض ظهرت تلك الأعراض، فـ "السيرورات السيميائية ليست كذلك إلا إذا كانت قابلة لسلك السبيل المعاكس، كما هو الشأن مع كل السيرورات الفكرية، فبالإمكان الانتقال من العلامة إلى مرجعها عندما نكون قادرين على العودة من جديد إلى العلامة، كلما كان هناك دخان كانت هناك نار، وأيضاً كلما كانت هناك نار، كان هناك دخان" [2].

وبعد، فها هو يثبتُ لدي في الموازنات التي أجريتها بين مفهوم العرب للسيمياء، وما جاءت به السيميائية بمفهوم المعاصرين لها أن العرب قد عرفوا السيميائية بأدواتها معرفة لا تختلف عن معرفة المعاصرين لها، وربما كان مفهومهم لها أعمق وأكثر تشعبًا، غير أن الفرق بين ما جاء عند العرب، وما جاء به المعاصرون هو أن المعاصرين تحدثوا عنها مصطلحاً علمياً ونظروا له، في حين تحدث العرب ونظروا لأدواته كالدلالة والعلامة والإشارة والرمز والدليل وغيرها دون أن يتحدثوا عنه بصفته مصطلحًا كسائر المصطلحات التي تناولوها بالدرس والتنظير، علماً بأنهم استخدموه في أشعارهم وكتاباتهم عملياً بدلالاته المعاصرة.

---

(1) ابن سينا، القانون في الطب، ج 1، ص156.

(2) إيكو امبرتو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، ص 51.

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة التوقف عند السيميائية بوصفه مصطلحا نقديا حظي بغير قليل من اهتمام الدارسين العرب، لا سيما في السنوات القليلة الماضية، وعُومل في كثير منها على أنه مصطلح غربي من مبتكرات الحضارة الغربية، حيث اختلفت ترجماته إلى العربية وتعددت إذ ترجم بـــ (علم العلامات)، و بـــ (العلاماتية)، وبـــ (علم الدلائل)، وبـــ (علم الإشـــارة)، و بـــ (علم الرموز)، وفضّل بعض الدارسين الإبقاء على لفظه الأجنبـــي (الـــسيميولوجيا / السيميوطيقا) مخالفا بذلك محاولة من رأى في السيميائية المأخوذة من الجذر اللغوي العربي (سوم) مُقابلاً للمصطلح الأجنبي، ومطابقاً له في دلالته وقريباً له في لفظه، إمـــا خوفـــاً مـــن التباسه على القارئ العربي كما عبّر عن ذلك صلاح فضل وعبدالله الغذامي، و إما لأن لفظة السيميائية لفظة عربية قديمة لا حاجة بنا إلى العودة إليها على حد تعبير محمد العنـــاني مـــع إقراره بأنها توحي لفظاً ومعنىً بعلاقة قديمة بالكلمة اليونانية التـــي اشـــتقت منهـــا الكلمـــة الأوروبية الحديثة، خالصة إلى أن السيميائية لا تقتصر على كونها تسمية موفقـــة للمـــصطلح الأجنبي كما قال صلاح فضل ووافقه على رأيه هذا عبدالله الغذامي، بل إن المصطلح الأجنبي (السيميولوجيا / السيميوطيقا) هو المأخوذ من الكلمة العربية السيميائية، عبر رحلة مثاقفـــة طويلة، مر خلالها المصطلح عبر الثقافة اليونانية المُعترَف بوجوده فيها من العرب والغربيين على حد سواء.

وما دامت هذه الكلمة قد قرّت في الثقافـــة العربيـــة بلفظهـــا (الـــسيما، والـــسيماء، والسيمياء) وبدلالتها (العلامة) في أشعار الجاهليين، وفي القرآن الكريم، وأحاديـــث الرســـول

الكريم، ثم في معاجم اللغة، وفي الشعر العربي على اختلاف عصوره، وفي كتب التفسير والفقه والطب والفلك وغيرها، وما دامت حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية لا تحتاج إلى برهان، وأن الثقافة اليونانية قد وصلت إلى الغرب عن طريق اللغة العربية فالطبيعي والمنطقي – حسب التسلسل الزمني – أن يأخذ اللاحق من السابق لا العكس، في حال تقارب اللفظ والمعنى لحد التطابق تقريبا، لا أن يُعدّ ذلك من قبيل ما يسمى بالقرابة الوهمية بين الألفاظ، أو أنه محض مصادفة كما قال عبدالسلام المسدي، وهذا ما تعتقده هذه الدراسة مفسرة الآراء القائلة بخلافه من قبيل تبعية الأضعف للأقوى.

إن ورود السيميائية بذلك الكم الذي أظهره الفصل الثاني من هذه الدراسة من خلال النصوص الموثقة في القرآن الكريم، وأشعار الشعراء، وكتابات الكتاب، بذات الدلالة التي ثَبَتتْ للمصطلح الغربي، وتوزعها على مختلف الأنظمة الثقافية العربية بدءًا من سيمياء اللغة ومرورا بسيمياء الشخصيات، وسيمياء الأزياء والطبقة الاجتماعية، وانتهاء بالسيمياء الطبية، لمّا يدل على معرفة الثقافة العربية لهذا المصطلح ومعالجتها إياه معالجة لا تختلف عن معالجة المعاصرين للمصطلح الغربي، وقد بدا ذلك واضحا في الفصل الثالث من هذه الدراسة عند الموازنة بين صور السيميائية في التراث العربي وصورها في الدراسات المعاصرة.

وعلى الرغم مما تقدم فإن هذه الدراسة لا تريد أن تمنح الثقافة العربية حقاً تسلبه غيرها، حين تزعم بأن الغرب أفادوا هذا المصطلح من الثقافة العربية وعبرها، بل هي تُقر وتعترف بأن الثقافة العربية قد أفادت هذا المصطلح من الثقافة اليونانية، كما تظن بأن هذا المصطلح قد بلغ اليونان عن طريق الثقافة المصرية القديمة، وعبّر من اليونان إلى السريان ومنهم إلى العرب قبل حركة الترجمة المعروفة في العصر العباسي التي لم تدع كتابا ذا بال

في الثقافة اليونانية إلا وترجمته إلى العربية، وهي تؤمن بأثر الحضارات الإنسانية بعضها في بعض، دون أن ترى في ذلك أي غضاضة أو حرج، وكما الأيام دول فكذلك الحضارات.

ولعل مما يُعَدُّ من نتائج هذه الدراسة أنه ينبغي علينا – أهل العربيـــة و دارســيها – لاسيما أولئك الذين يضطلعون بأعباء الترجمة إليها أن يتريثوا في ترجمة المصطلحات حتى يجدوا مقابلاتها العربية الحقيقية، وألا يستخفوا بتراثهم العريق الذي اســتطاع أن يــستوعب تراثات العالم قبله وأن يهضمها مستخلصا منها تراثه الخاص، وأن يصبغها بصبغته المميزة، لا أن يتسارعوا إلى اجتهادات في الترجمة تُوقع القارئ العربي في حيرة ما بعدها حيرة.

قائمة المصادر المراجع

•القرآن الكريم.

1. ابن الأبار. **ديوان ابن الأبّار**. قراءة: عبد السلام الهراس، الدار التونسية، 1985.

2. إبراهيم عبدالله وآخرون. **معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة**. المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.

3. إبراهيم، محمد إسماعيل. **القرآن وإعجازه العلمي**، دار الكتاب العربي، 1977.

4. الأبشيتي، محمد بن أحمد بن منصور. **المستطرف في كلّ فن مستظرف**. تح: إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1999.

5. الأبياري، إبراهيم. **الموسوعة القرآنية**. مؤسسة سجل العرب، 1984.

6. الأبيوردي. **ديوان الأبيوردي**. تح: عمر الأسعد، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974م.

7. الأحمر، فيصل. **معجم السيميائيات**. الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010 م.

8. ابن الأحنف، العباس، تح: عاتكة الخزرجي، مطبعة دار الكتب المصرية.

9. الأخطل، أبو مالك غيّاث بن غوث التغلبي. **شعر الأخطل أبي مالك غيّاث بن غوث التغلبي**. تح: فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م .

10. آريفيه، ميشيل. السيميائية الأدبية. ترجمة: رشيد بن مالك، ضمن كتاب السيميائية: الأصول، القواعد، والتاريخ.

11. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق محمد علي النجار، الدار المصريّة للتأليف والترجمة.

12. إسكندر، غريب. الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.

13. الإسماعيلي، أحمد بن إبراهيم. كتاب المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي. تح: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1990.

14. الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود. الزهرة. تح: عبد الكريم إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط2، 1985.

15. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد. معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني. تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، ط1، 1998.

16. الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. تح: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1993 م.

17. الأصفهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996.

18. الأصفهاني، العماد. خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس. تح: آذرناش النلمساني، الدار التونسيّة للنشر، ط2، 1986م.

19. الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 2002.

20. الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**. ضبطه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005م.

21. الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم**. تح: ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.

22. الأنباري، أبو بكر محمد بن قاسم. **الزاهر في معاني كلمات الناس**. تح : حاتم صالح الظامن، دار البشائر، دمشق، ط3، 2004 م.

23. الأندلسي، أبو حيان. **تفسير البحر المحيط** . تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2007م.

24. الأندلسي، محمد بن هانئ. **ديوان محمد بن هانئ الأندلسي**. تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995.

25. الأوبني، أبو عبيد البكري. **سمط اللآلي**. تصحيح: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936م.

26. أوليري. **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**. تر: تمام حسان، عالم الكتب القاهرة، 2002م.

27. إيكو، إمبرتو. **العلامة تحليل المفهوم وتاريخه**. ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007م.

28. إينو، آن، و آخرون. **السيميائية: الأصول، القواعد، والتاريخ**: ترجمة: الرشــيد بــن مالك. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط 1، 2008م .

29. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **المنتقى شرح موطأ مالك**، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.

30. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **إعجاز القرآن**. تح: أحمد صقر، دار المعــارف، ط5.

31. البحتري. **ديوان البحتري**. تح: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، ط3 .

32. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. **الجامع الصحيح**. دار الشعب، القاهرة، ط1، 1987م.

33. البرقوقي، عبد الرحمن. **الذخائر و العبقريات: معجم ثقافي جــامع**. مكتبــة الثقافــة الدينية، القاهرة، د.ت.

34. بركة، بسام. **معجم اللسانية (فرنسي-عربي)**. منشورات جروس ببرس، طــرابلس، لبنان، ط1، 1985 م.

35. البرهان فوزي، علاء الدين علي بن حسام الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تح: بكري حياتي، وصفوت السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981.

36. البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي. **روح البيان فـي تفـسير القـرآن**. ضبطه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003 م.

37. ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف. **شرح صحيح البخاري**. تح: أبو تميم ياسر بـن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 2003.

38. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد. **معالم التنزيل في تفسير القرآن**. تح: عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ .

39. بنكراد، سعيد. **السيميائيات والتأويل**. المركز الثقافي العربي، الـدار البيـضاء، ط1، 2005 م.

40. بنيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة، **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تـر: سعيد الغانمي.

41. بوخاتم، مولاي علي. **مصطلحات النقد العربـي الـسيماءوي الإشـكالية والأصـول والامتداد**. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.

42. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر. **تفسير البيـضاوي**. دار الفكـر، بيروت.

43. بيغوليفسكايا، نينا. **ثقافة السريان في القرون الوسطى**. تـر: خلـف الجـراد، دار الحصاد، 1990م .

44. ________. **العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلادي.** تر: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1964م.

45. تامر، فاضل، **اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.

46. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**. تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

47. الترمذي، أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم، **في المنهيات**، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، د.ت.

48. تشاندلر، دانيال، **معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات**، تر: شاكر عبد الحميد، المقدمة.

49. التطيلي، الأعمى. **ديوان الأعمى التطيلي**. تح: إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.

50. التلمساني، المقري. **نفح الطيب من غصن الأندلسي الرطيب** . دار صادر، بيروت، د.ت .

51. التوحيدي، أبو حيّان. **البصائر والذخائر**. تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط1، 1988م.

52. التويجري، حمود بن عبد الله، **إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة**، د.ت، ط1، 1394هـ.

53. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تفسير الثعالبي المسمّى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن**. تح: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997.

54. الثعالبي، أبو منصور. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**. تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983م.

55. الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1998م.

56. ـــــــــــ، **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ط4.

57. ـــــــــــ، **الحيوان**، تح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1965.

58. الجراوي التّادلي، أبو العباس أحمد بن عبد السلام. **الحماسة المغربية مختصر كتاب صفة الأدب ونخبة ديوان الأدب**. تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2005م .

59. الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ط1، 1991.

60. الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **كتاب التعريفات**. تحقيق إبراهيم الأبيـــاري، دار الريّان للتراث، 1403هـــ .

61. جعفر، قدامة، **نقد الشعر**، تح: محمد عبد المنعم الخفـاجي، دار الكتـب العلميــة، بيروت، د.ت.

62. ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، 1952.

63. الجوزي، أبا الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي البغدادي، **زاد المسير في علــم التفسير**، المكتب الإسلامي، د.ت.

64. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. **الصحاح تاج اللغــة وصـــحاح العربيــة**. دار العلــم للملايين، ط2، 1979م.

65. جيرو، بيير. **علم الإشارة السيميولوجيا**، ترجمة: مازن الوعر، دار طلاس للترجمـــة والنشر، ط 1، 1988م.

66. جيمس، جورج. **التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة**. تـــر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، 1996.

67. حبلص، محمد يوسف، **البحث الدلالي عند الأصوليين**، مكتبـــة عـــالم الكتـــب، ط1، 1991م.

68. ابن حزم. **رسائل ابن حزم الأندلسي**. تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983م.

69. ــــــــــــ. **طوق الحمامة في الألفة الآلاف**. تح : إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1993م.

70. حسام الدين، كريم زكي. **أصول تراثية في اللسانيات الحديثة**. مكتبة النهضة المصرية، ط3، 2001م.

71. حسني، إيناس. **التلامس الحضاري الإسلامي –الأوروبي**. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009م.

72. الحسيني، إسحاق موسى. **اللغة الصامتة**. مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج 45، مايو، 1980م.

73. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.

74. الحنبلي، أبو حفص عمر بن علي. **اللباب في علوم الكتاب**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1998م.

75. أبو حيّان الأندلسي. **تفسير البحر المحيط**. تح: صدقي، محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.

76. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي. **تفسير الخازن**. تح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1415هـ .

77. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون** . تحقيق : علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع و النشر، ط3.

78. ________، المقدمة، تح: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

79. خليفة، حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، ط1، 2008م.

80. الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. مفاتيح العلوم. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2، 1989م.

81. دائرة المعارف الإسلامية.

82. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد المقري، **كتاب السنن الواردة في الفتن**، اعتنى به: أبو عمر نضال عيسى العبوشي، بيت الأفكار الدولية، د.ت.

83. ابن ترّاج القسطلي. **ديوان ابن ترّاج القسطلي**. تح : محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1961.

84. دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة**. تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987م.

85. دوزي، رينهارت . **تكملة المعاجم العربية**، تر: محمد سليم النعيمي، دار الرشيد للنشر، 1980.

86. ديكرور، أوزوالد، وجان ماري ستشايفر. **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان** . ترجمة عياشي منذر، المركز العربي، الدار البيضاء، ط1، 1987م.

87. الذهبي، أبو عبد الله بن أحمد. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تـح: علــي محمــد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج4.

88. الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، **الحاوي في الطب**، تح: محمد محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

89. الرازي، فخر الدين محمد . **تفسير الفخر المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيــب**. دار الفكر، ط1، 1981.

90. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**. تح: طه جــابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د.ت.

91. الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين . **مفاتيح الغيب**. دار إحيــاء التــراث العربي، بيروت، د.ت.

92. الرباعي، عبد القادر . **مقالات في الشعر ونقده**. مكتبة عمان، ط1، 1986.

93. رشيد أمينة. **السيميوطيقا مفاهيم و أبعاد**. **فصول**، مج 1، ع3 .

94. الرويلي، ميجان، **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2007.

95. الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، وكريم سيد محمد محمود، دار الكتب العلميّة، ط1، 2007م.

96. الزعبي، زياد . **المثاقفة وتحولات المصطلح**، وزارة الثقافة– الأردن، ط1، 2007م.

97. ________. **المنهج السيميائي: إشكالية التنظير و متاهات التطبيق محاورة المنهج السيميائي في الدراسات الأدبية المعاصرة** . ضمن أعمال الندوة الدولية، قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية النظرية والتطبيقية، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 2010.

98. الزمخشري، أبا القاسم محمود بن عمر، **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، تح: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1992.

99. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

100. أبو زيد، أحمد . **حضارة اللغة** . عالم الفكر، مج 2، ع1، 1971م.

101. ابن زيدون. **ديوان ابن زيدون ورسائله**. شرح وتحقيق الأستاذ علي عبدالعظيم، تقديم ومراجعة: د. حميد إحسان النصّ، منشورات جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ط3، 2004.

102. السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، **المبسوط للسرخسي**، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000.

103. سشايفر،ماري. **(العلاماتية)**. ترجمة: منذر عياشي، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص، مركز الإنماء الحضاري، 2009م.

104. سعادة، رنا محمد أحمد، الإشارة في البلاغة العربية في ضوء الدراسات الحديثة، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، قسم اللغة العربية، بإشراف زياد الزعبي، 2001 م.

105. السعدني، مصطفى .استاطيقا الإشارة دراسة بلاغية سيميوطيقية منشأة المعارف، 1994.

106. سوسير، فردينان دي . **دروس في الألسنية العامة**. تعريب: صالح القرمادي، وآخرين الدار العربية للكتاب، 1985.

107. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **المخصص**. تح: إبراهيم جفّال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996.

108. ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي. **القانون في الطب**. تح: محمد أمين الضنّاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.

109. السيوطي، جلال الدين، **جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير**، نشر: الأزهر الشريف، 2005.

110. الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983.

111. الشريف الرضي . **ديوان الشريف الرضي**. تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1994.

112. الشوكاني، محمد بن علي. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. تح: عبد الرحمن المعلمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1987.

113. شولز، روبرت. **السيمياء و التأويل** . ترجمة : سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م.

114. الصنوبري. **ديوان الصنوبري**. تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970.

115. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم**. دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1985م.

116. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير . **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، د.ت.

117. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير . **جامع البيان في تأويل القرآن** . تح : أحمد محمود شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.

118. الطوسي، نظام الملك حسين، **سياسة نامة أو سير الملوك**، تح: يوسف بكار، دار الثقافة، 1407هـ.

119. ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي. **تفسير اللباب لابن عادل**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

120. عباس، إحسان، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، 1993.

121. عبد الباقي، فؤاد .**معجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، دار الحديث، د.ت .

122. عبد الرحمن، نصرت. **في النقد الحديث**. مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1979.

123. عبد النور، جبور، **المعجم الأدبي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م.

124. ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. مكتب تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط3، 1420هـ– 1999م.

125. ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكيّة**. تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة الكتاب، 1990.

126. عروي، محمد إقبال. **السيميائيات وتحليلها الظاهرة الترادف في اللغة والتفسير**. عالم الفكر.

127. عصفور، جابر، **تعريف بالمصطلحات الأساسية**، ملحق بترجمة لكتاب : عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، اديث كيرزويل، آفاق عربية، بغداد، 1985.

128. علوش، سعيد، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985.

129. عناني، محمد، المصطلحات **الأدبية الحديثة، دراسة و معجم انجليزي–عربي**، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996.

130. عياشي، منذر، **العلاماتية وعلم النص**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2009م.

131. الغدامي، عبدالله . **الخطيئة و التكفير**. النادي الأدبي الثقافي، ط1، 1985.

132. الغزالي، **معيار العلم**، تح : سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961.

133. الفارابي، أبو إبراهيم، **ديوان الأدب** . ترتيب و تحقيق عادل عبد الجبار الشاطي . مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2003.

134. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد . **كتاب الحروف** . تح : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

135. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد . **كتاب العين** . تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ت.

136. الفرزدق . **ديوان الفرزدق**. شرح: علي فاعور، دار الكتب، بيروت، د.ت.

137. فضل، صلاح . **نظرية البنائية في النقد الأدبي** . دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1987م.

138. فضل صلاح . **النظرية البنائية** . مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م.

139. قاسم، سيزا وآخرون. **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة –مدخل إلى السيميوطيقا** . دار الياس العصرية، القاهرة، 1986.

140. قاسم، سيزا. **القارئ والنص: من السيميوطيقا على الهيرمينوطيقا**. عالم الفكر، ع4/3، 1995.

141. القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم . **كتاب الآمالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

142. ابن قتيبة . **الشعر والشعراء** . تح : أحمد شاكر، دار المعارف، د.ت.

143. ________، عبدالله بن مسلم الدينوري.**عيون الأخبار** . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996.

144. القرطاجني، حازم . **منهاج البلغاء و سراج الأدباء** . تـح : محمـد الحبيـب ابـن الخوجة، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981م.

145. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري .**جامع لأحكام القـرآن** . تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1994.

146. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري . **الجامع لأحكام القرآن**، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1964.

147. القزويني، محمد بن يزيد أبو عبدالله . **سنن ابن حاجة** . تح : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ت.د .

148. القضماني، رضوان . **سيمياء التواصل الجماهيري** . **الموقف الأدبي**، ع 316، آب، 1997.

149. القيراوي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **زهر الآداب وثمر الألباب**. تح: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001.

150. القيرواني، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد. **الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معـاني القـرآن وتفـسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه**. تح: مجموعة رسائل جامعية بكليّة الدراسـات العليـا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، ط1، 2008.

151. ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. روضة المحبين ونزهة المشتاقين. خرّج آياته و أحاديثه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.

152. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تـح: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.

153. كامل، عصام خلف. الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر. دار فرحة للنشر والتوزيـع. 2003.

154. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بـن محمـد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999.

155. كوب، كاتي، ووايت هارولد جولد . تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العـصر الذري. ترجمة : فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافـة والفنـون والآداب، الكويـت، ع266، 2001 م.

156. الكومي، محمد شبل . المذاهب النقديّة الحديثة: مدخل فلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2004.

157. لازاروس، ريتشارد. الشخصيّة. تر: محمد غنيم، ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، الجزائر، د.ت.

158. لسان الدين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في مَنْ لقيناه من شعراء المائة الثامنة.

159. ابن مالك، رشيد. السيميائية الأصول، القواعـد والتـاريخ. دار مجـدلاوي للنـشر والتوزيع، ط1، 2008م.

160. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبي. النكت والعيون. تح: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

161. المباركفوري، أبو العُلى محمد عبد الرحمن. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. راجع أصوله: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، د.ت.

162. المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد. الكامل. تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.

163. المحبي، محمد ب أمين بن فضل الله . نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. تح: أحمد عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005.

164. المرابط، عبد الواحد. السيمياء العامة وسيمياء الأدب. دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م.

165. مراد، يوسف، الفراسة عند العرب وكتاب "الفراسة" لفخر الدين الرازي، ت: مراد وهبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.

166. المراغي، أحمد مصطفى. تفسير المراغي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

167. المرزباني، أبو عبدالله محمد بن عمران. معجم الشعراء. تح: ف.كرنكو، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982 .

168. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1،1991.

169. مرسلي، دليلة وآخرون. **مدخل إلى السيميولوجيا**. ترجمة: عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت.

170. المسدي، عبد السلام. **الأسلوبية والأسلوب**. الدار العربية للكتاب، ط2، 1982م

171. ________. **المصطلح النقدي**. مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله للنشر والتوزيع، تونس، د.ت.

172. ________. **ما وراء اللغة**. مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله للنشر والتوزيع، تونس، د.ت.

173. المصري، ابن أبي الإصبع. **بديع القرآن**. تحقيق حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1957.

174. المصري، ابن أبي الإصبع. **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**. تحقيق حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1995م.

175. مطلوب، أحمد. **معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها**. مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 1996م.

176. ________. **معجم النقد العربي القديم**. دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1989.

177. مفتاح، محمد. **تحليل الخطاب الشعري**. المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

178. ________. **اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.

179. المقريّ، أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997.

180. المناصرة، عز الدين. **علم الشعريات : قراءة مونتاجيّة في أدبيّة الأدب** . دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2007م.

181. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرءوف بن تاج العارفين، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.

182. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**. دار صادر، ط3، 1994.

183. مونان، جورج. **مفاتيح الألسنية**. ترجمة: الطيّب البكوش، منشورات الجديد، تونس، 1981م.

184. نجاتي، محمد عثمان، **القرآن وعلم النفس**، دار الشروق، ط 7، 2001.

185. ابن النديم، محمد ابن إسحاق . **الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم**. تح: رضا تجدد، د.ت. د.م.

186. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق (في فروع الحنفية)**، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

187. نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

188. نفادي، السيد. **السيميوطيقا وعلاقتها بالفلسفة عند كارناب**. عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، والكويت، ع1، مج 31 يوليو – سبتمبر، 2001.

189. النفراوي، أحمد بن غنيم. **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.

190. النقاش، أبو سعيد محمد بن علي. **فنون العجائب في أخبار الماضين من بني إسرائيل وغيرهم من العبّاد والزاهدين**. تح: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع.

191. نهر، هادي. **نشأة اللغة وتطورها في مباحث اللغويين العرب والأجانب**. مجلة آداب المستنصرية، مج 1،ع4، 1979.

192. النويري، شهاب الدين. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. تحقيق علي محمد هاشم وعبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004 .

193. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تح: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

194. النيسابوري، أبو الحسين بن مسلم. **الجامع الصحيح المسمّى صحيح مسلم**. دار الجيل، بيروت، د.ت.

195. النيفر، نور الدين. **فلسفة اللغة واللسانيات**. أبو وجدان للنشر والطبع والتوزيع، ط1، 2993م.

196. هول، إدوارد تي، **اللغة الصامتة**، تر: لميس فؤاد اليحيى، الأهلية للنـــشر والتوزيـــع، ط1، 2007.

197. هونكة، زيغرد . **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا**. ترجمة: كمال دسوقي وفاروق بيضون، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993.

198. ابن الوزير، أبو عبدالله محمد بن المرتضى اليماني. **إيثار الحــق علـــى الحــق**. دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1987.

199. وسنكك، أ. ي. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. مطبعة بريل في مدينة ليدن، 1955.

200. ابن وهب الكاتب. **البرهان في وجوه البيان**. تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي.

201. وهبة، مجدي. **معجم المصطلحات العربية فـــي اللغـــة والأدب**. مكتبـــة لبنـــان، ط2، 1984.

202. اليوسف، يوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، دار الحقائق، بيروت، ط4، 1985.

Abstract

Subject: semiotic systems in Arabic heritage in the light of modern criticism.

Supervisor Name: a. Dr. Ziad Saleh Al Zoubi.

Student Name: Maryam Mahmoud Ali al-bsoul.

This study examined the semiotics term and defining the idea that this term has passed through edification period between the Arab culture to European culture, then it returned to us as a new form from the West .This idea came to many researchers' minds indifferently as one of the innovations of both pundits: Saussure and Pierce , who often had gratitude to mention and referred it, they claimed that the way that they presented the subject in was from their own minds particularly Saussure who suggested that this way was from his brainchild and he learned it from Greek culture, and he called it (**semiologie**) and claimed that he has the right to exist, as if not well before.

However, this idea turned - in the eyes of this study - into a fact, this study dealt the origin of the term in the Arab culture through the dictionaries of Arabic language, and followed its uses in the Holy Quran and Sunnah and in many of the Arab heritage books, then found an evidence which indicates that this term exists in the contemporary studies, I took looking at the history and found strong signals indicate that it has passed through edification period started with the ancient Egyptians ,passing through Greece, Syriac, Arabs, and West then it returned to us and to all parts of the world as a newcomer.

I dealt with in this study the Arab heritage and its applications on semiotics then I distributed it on the following fields: the semiotics for language, semiotics for the personalities, semiotics for fashion and social class, and semiotics for medicine, then I presented the appropriate forms for each field of these fields.

Semiotics studies is a comparative reading between traditional forms and contemporary studies. A balance has been made between Arab culture uses of this term and the contemporary studies , it was found that there is no difference between them, and perhaps even some pictures from Arab culture exceeded what came over from Contemporary Studies, and this reinforced the researcher's idea that made her started to do this.

Key words: semiotics, Arab heritage, ancient criticism, modern criticism, edification.